Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Theol. 5015.

Prediger-
Commun-Bibliothek
in Bern.

HOCHSCHULE BERN BIBLIOTH

Zur

Auslegung und Kritik der apokalyptiſchen Litteratur des Alten und Neuen Teſtaments.

Von

Carl Wieſeler,

Repetenten der theolog. Facultät in Göttingen.

Erſter Beitrag.

Göttingen
bei Vandenhoeck und Ruprecht.

1839.

Die

70 Wochen und die 63 Jahrwochen

des

Propheten Daniel

erörtert und erläutert mit ſteter Rückſicht auf die bibliſchen Parallelen, auf Geſchichte und Chronologie.

Nebſt

einer hiſtoriſch kritiſchen Unterſuchung

über

den Sinn und die urſprüngliche Geſtalt der Reden Jeſu von ſeiner Paruſie in den ſynoptiſchen Evangelien.

Von

Carl Wieſeler,

Repetenten der theolog. Facultät in Göttingen.

HOCHSCHULE
BERN

Göttingen
bei Vandenhoeck und Ruprecht.

1839.

Die

70 Wochen und die 63 Jahrwochen des Propheten Daniel

ſammt einer Geſchichte ihrer Auslegung in der Zeit Jeſu.

Dem Hochwürdigen Herrn

Gottfr. Chriſt. Friedrich Lücke

der Philoſophie und Theologie Doctor, Königl. Hannoverſchem
Conſiſtorialrath und der Theologie öffentlichem ordentlichem Profeſſor
zu Göttingen

widmet dieſe Schrift

zum Zeichen ſeiner aufrichtigen und innigen Verehrung und
Dankbarkeit

der Verfaſſer.

Hochwürdiger Herr!

Ich freue mich herzlich über die mir freundlichſt gewordene Erlaubniß, Ihnen gegenwärtige kleine Schrift zueignen und damit die Gefühle der Verehrung und des Danks öffentlich ausſprechen zu dürfen, die ich ſchon lange gegen Sie im Stillen gehegt habe. Denn ſchon in der erſten Zeit meiner Studienjahre haben Sie Sich nach Ihrer freundlichen Weiſe mannichfach meiner angenommen und mich durch Wort und Schrift, durch belehrende Zwiegeſpräche und öffentliche Vorträge gefördert, gehoben, angefeuert. Damals ſchon verdankte ich Ihnen Vieles und mehr noch ſollte ich Ihnen verdanken.

Später, als ich hierher zurückkehrte, waren Ihr Wohlwollen und Ihre Güte unverändert geblieben. Was war daher natürlicher, als daß ich Ihnen auch meine wiſſenſchaftlichen Pläne und Beſtrebungen vertrauensvoll mittheilte, Ihren Rath hörte, nach Ihren Winken mich richtete, daß ich auch von den Anſichten und Entdeckungen, die ich im Felde der apokalyptiſchen Litteratur gemacht zu haben glaubte und die jetzt in dieſer Schrift niedergelegt ſind, vorläufig zu Ihnen ſprach? Sie waren es, der den Gedanken ihrer Veröffentlichung in mir weckte, nährte und durch ermunternde Zuſprache und uneigennützige Mittheilung mancher mir unentbehrlichen Hülfsmittel beſchleunigte und unterſtützte. Indem ich Ihnen das beendigte Werk zueigne, eigne ich es nur dem zu, der es beendigen geholfen.

Ueber Geiſt und Methode meiner Behandlung brauche ich mich mit Ihnen nicht erſt zu verſtändigen. Ich gehöre nicht zu den Interpreten der Schrift, die ſich einer reinen Vorausſetzungsloſigkeit rühmen; denn dieſe würde ich ſelbſt dann nicht billigen, wenn ſie auch möglich wäre. Sondern, wie ein Gedicht nur von einem dichteriſchen Geiſte gehörig ausgelegt und gewürdigt werden kann, ſo, meine ich, muß auch die Schrift vom Geiſte des Chriſtenthums gedeutet und verſtanden werden und dieſes wieder durch die Schrift. Daß hiebei dennoch unbefangene Forſchung beſtehen kann, das wiſſen Sie am beſten, und auch ich glaube davon ein Beiſpiel in dieſer meiner Arbeit gegeben zu haben. In der

Art der Auffaſſung glaube ich mich mit Ihnen weſentlich eins.

Aber was werden Sie zu den Reſultaten meiner Unterſuchung ſagen? Daß Sie Alles billigen ſollten, was ich Neues und Eigenthümliches beigebracht habe über den Inhalt der jetzt ſo viel beſprochenen Weiſſagungen des Daniel, über ihr Verhältniß zu neuteſtamentlichen Ausſprüchen und Citaten, über ihr Verſtändniß zu der Zeit Jeſu, über des Erlöſers Reden von ſeiner perſönlichen Wiederkunft am Ende der Tage und dieſer Reden urſprüngliche Geſtalt, über die apokalyptiſchen Werke des Henoch, Eſra und des Verfaſſers der Teſtamente der 12 Patriarchen u. ſ. w. — daß Sie das Alles billigen ſollten, kann ich nicht erwarten, um ſo weniger, je mehr ich mir bewußt bin, von den gewöhnlichen Anſichten häufig abgewichen zu ſein, z. B. in der theilweiſen Auffaſſung der daniel. Orakel und in der Conſtruction und Behandlung der ſo äußerſt wichtigen Reden Jeſu über ſeine Paruſie. Aber herzlich werde ich mich freuen, wenn Sie meine Unterſuchungen wenigſtens zum Theil billigen und ihnen das Zeugniß geben, daß ſie, wenn ſie auch die Wahrheit noch nicht völlig ermittelt haben ſollten, doch irgendwie, ſei's durch gegründeten Widerſpruch oder durch poſitiven Fortſchritt, zur völligern Ermittelung derſelben beigetragen haben oder beitragen können. Denn um Wahrheit allein war es mir zu thun, und wer wie

Sie nach Wahrheit ſtrebt, deſſen Urtheil kann mir nur angenehm und belehrend ſein.

Göttingen am Neujahrstage 1839.

Der Verfaſſer.

Aus der Geſchichte der Auslegung iſt hinreichend bekannt, daß die prophetiſche Stelle des Daniel Cap. 9, 24—27. zu den ſchwierigſten und dunkelſten der Schrift zu rechnen iſt: eine Dunkelheit, die nicht ſowohl von ihren einzelnen Wort- und Satzfügungen herrührt, als vielmehr mit ihrem prophetiſchen Charakter und ihrer chronologiſchen Symbolik zuſammenhängt. Denn eine augenfällige Schwierigkeit muß hier doch wohl obwalten, wenn über das Ganze gewöhnlich a) nur zwei Grundanſichten gefunden werden, indem man die letzte Woche von Alters her entweder von der Zeit des Antiochus Epiphanes, oder aber vom Meſſias und ſeinem Reiche und der letzten Zerſtörung Jeruſalems durch Titus deutet, und doch zum Erweiſe einer dieſer beiden Grundanſichten die Erklärungen des Einzelnen ſo mannichfach geartet ſind, daß man leicht über 100 Verſuche unterſcheiden mag. Nachdem aber in der neuern und neueſten Zeit von Männern wie Vitringa, Bertholdt, Bleek, de Wette, Hengſtenberg, Hävernick und Lengerke die chronologiſchen Verhältniſſe des Orients, ſo weit ſie zum Verſtändniß unſerer Stelle erforderlich ſind, durch ein genaueres Quellenſtudium immer mehr aufgehellt ſind, und ein unbefangenes Forſchen in der Schrift, ein Forſchen, durch das man nicht ſeine eigenen ſubjectiven Meinungen und Anſichten zu begründen, ſondern die verborgenen Wahrheiten und Sentenzen der heiligen Schriftſteller zu ergründen und verſtehen wünſchte, ſich geltend gemacht hat, verbunden

---

a) Ganz vereinzelt ſteht die Meinung von Eckermann und wenigen Andern da, welche die in unſerer Stelle geweiſſagten Begebenheiten ins Ende des babyl. Exils und in die nächſte Folgezeit fallen läßt. Vgl. Eckermann Theol. Beitr. 1. Bd. 1. St.

mit einem ernſtern Studium der hebräiſchen Sprache und Grammatik und geſtützt auf die Regeln einer wiſſenſchaftlichen Hermeneutik und Kritik: konnte es nicht fehlen, daß über unſere Stelle ſich auch in vielen Punkten ein helleres Licht und größere Klarheit verbreitete. Dennoch finden ſich auch bei den Exegeten der neueſten Zeit noch immer die oben genannten beiden Grundanſichten vertheidigt, und was das Schlimmſte iſt, keine von beiden Parteien hat ihre Anſicht ſo zu begründen gewußt, daß nicht wichtige Bedenken und Einwendungen dagegen erhoben werden konnten. Daher wir uns genöthigt ſahen, die ganze Stelle einer nochmaligen genauen Prüfung zu unterziehen und hiebei zu unſerer Freude eine neue Erklärung aufgefunden zu haben meinen, die mit dem Texte der Stelle beſſer als die bisher bekannten zu harmoniren ſcheint. Die Darſtellung der ſo gewonnenen Anſicht zerfällt von ſelbſt in folgende vier Theile. Zuerſt werden wir den Inhalt des 9ten Capitels, von dem unſer Abſchnitt ein Bruchſtück iſt, ſeinen Zuſammenhang mit unſerer Stelle und einige ſchon hier zur Sprache kommende chronologiſche Vorfragen erörtern und beſtimmen; zweitens werden wir Ueberſetzung und grammatiſche Erklärung des fraglichen Abſchnitts folgen laſſen; dann drittens die Anſichten der beſten Exegeten und vorzugsweiſe der neueſten Zeit über die chronologiſche Berechnung unſerer 70 Wochen je nach den Claſſen, in die ſie zerfallen, angeben und recenſiren und hieran endlich viertens die Erörterung und Begründung der eigenen Anſicht anſchließen. Schließlich wird noch über die Benutzung der danieliſchen Orakel und beſonders des unſrigen im N. T. geſprochen werden und hier wird der Ort ſein, wo auf hiſtoriſch-kritiſchem Wege die urſprüngliche Geſtalt der Reden Jeſu über ſeine Paruſie näher zu beſtimmen iſt.

Bevor wir aber an die Unterſuchung ſelbſt gehen, geben wir noch folgendes Verzeichniß der über unſere Stelle handelnden Schriften, indem wir natürlich auf die neuere Litteratur uns beſchränken, weil die ältern Exegeten bei unſerer Stelle, die ihrer Natur nach mehr grammatiſche, hiſtoriſche und chronologiſche, als eigentlich dogmatiſche Schwierigkeiten darbietet, zu wenig in Betracht kommen.

Unter den Commentaren zum Daniel nennen wir:

Bertholdt Commentar zum Buche Daniel. 2 Th. Erlangen 1806 und 1808. 8.

H. A. Ch. **Hävernick** Commentar über das Buch Daniel. Hamburg 1832. 8.

Cäſar von **Lengerke**, das Buch Daniel. Königsberg 1835. 8.

Rosenmüller Scholia in V. T. Daniel latine vertit et annotat. perpetua illustravit. Tom. X. 1832. 8.

Unter den Werken und Abhandlungen, die nicht das ganze Buch umfaſſen, ſind folgende beſonders nennenswerth:

Bleek Theol. Zeitſchrift. Herausgegeben von Schleiermacher, de Wette und Lücke. Jahrg. 1819. Heft 3. S. 171 ff.

Hengſtenberg [a]), die ſiebenzig Wochen Daniels in ſ. Chriſtologie. 2. Th. S. 401 ff.

— — Die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharjah. Berlin 1831. Auch unter dem Titel: Beiträge zur Einleitung ins A. T. — Vgl. dazu

Hitzig Recenſion in den Heidelberg. Jahrbüchern. 1832. II. S. 113 ff.

Scholl Comment. exegetica de septuag. hebdom. Danielis IX, 24—27. 1829. Dazu

Hitzig's Recenſion in den Theol. Stud. und Crit. 1832. Heft 1. S. 143 ff.

Redepenning ebendaſ. Jahrg. 1833. Heft 3. S. 831 ff.

— — Recenſion von Hävernick ebendaſ. Jahrg. 1835. Heft 1. S. 163 ff.

Röſch die 70 Wochen des Daniel, ebendaſ. Jahrg. 1834. S. 276 ff.

Unter den ältern Monographien erwähne ich:

J. D. **Michaelis** Verſuch über die 70 Wochen Daniels. Göttingen 1771. 8.

---

a) Wenn ich Herrn Dr. **Hengſtenberg** ohne genauere Angabe des Orts citire, ſo meine ich ſtets ſeine Chriſtologie. Aehnlich verſtehe ich unter derſelben Vorausſetzung bei dem Herrn Dr. **Hitzig** ſeine Recenſion in den theol. Studien.

I. Inhalt und Zuſammenhang von Cap. 9. und chronologiſche Beſtimmung des babyloniſchen Exils nach dem Daniel.

Was iſt der Inhalt von Dan. 9. und wie hängt damit unſer Abſchnitt zuſammen? Im erſten Jahre Darius, des Sohnes Ahasveros, aus dem Stamme der Meder, heißt es Dan. 9, 1. 2. a), merkte Daniel auf die Schriften, die Zahl der Jahre, d. i. die Schriften, welche von der Zahl der Jahre handeln (Jerem. 25, 11. 29, 10.), und nun wird geſagt, daß Jehovah durch den Propheten Jeremias den Trümmern Jeruſalems eine ſiebenzigjährige Dauer geweiſſagt habe. Wir übergehen hier als nicht dieſes Orts die Controversfrage, ob ein König der Meder Darius, nach Xenophons Cyropädie (I. 5. 2.) Cyaxares II., und nicht vielmehr Cyrus allein Babel erobert habe, wie Herodot und Kteſias berichten, und ob daher die Eroberung Babels durch Cyrus von unſerm Verfaſſer mit der ſpätern unter Darius Hyſtaſpis verwechſelt ſei. Dagegen iſt, was für uns hier allein von Wichtigkeit iſt, deutlich, daß das erſte Jahr des Königs der Meder Darius und alſo auch unſere dem Daniel nach Cap. 9. zu Theil gewordene Viſion nach unſerm Verfaſſer ins Jahr 537 v. Ch. zu ſetzen iſt. Denn da Babel von dem Bundesheer der Meder und Perſer 538 erobert iſt, ſo muß das erſte Jahr der

---

a) Die wörtliche Ueberſetzung von V. 2. iſt dieſe: Im erſten Jahre ſeiner (des Darius) Herrſchaft merkte ich Daniel auf die Schriften, die Zahl der Jahre: daß das Wort Jehovahs geſchah zum Propheten Jeremias, den Trümmern Jeruſalems 70 Jahre zu erfüllen. Unter הַסְּפָרִים werden am beſten nicht ſämmtliche Schriften des A. T. oder was die Juden ihre Schrift nennen, verſtanden, ſondern die einzelnen Schriftrollen des Jeremias, in denen er von der Zahl der Jahre des Exils handelte, alſo Jer. 25 und 29. Die Aufzeichnungen des Inhalts dieſer Capitel werden auch beim Jeremias mit dem Namen סֵפֶר Jer. 25, 13. 29, 1. belegt: beide zuſammen bilden unſere סְפָרִים. Mit Unrecht hat man daher aus dieſem Ausdrucke auf das Beſtehen des ältest. Kanons zur Zeit der Abfaſſung unſers Buchs und hiemit auf ſeine ſpäte Abfaſſung geſchloſſen.

Herrſchaft des Darius über das babyloniſche Reich das Jahr 537 ſein. Dieſe chronologiſche Beſtimmung iſt auch bei allem Streit über die Perſon des Darius, man kann wohl ſagen, allgemein anerkannt.

Eine andere Frage, die ſich uns jetzt aufdrängt, iſt die, das wievielſte Jahr des ſogenannten babyloniſchen Exils das Jahr 537 geweſen ſei. Manche pflegen das Exil mit der gänzlichen Zerſtörung Jeruſalems unter Zedekia, alſo 588 zu beginnen; Andere denken an die Wegführung der Juden und ihres Königs Jojachin im Jahre 599: beide Rechnungen ſind falſch, wenn wir mit dem Verfaſſer unſers Buchs das Exil beginnen laſſen wollen a). Denn dieſer beginnt das Exil augenſcheinlich mit dem 4ten Jahre des Jojakim und dem erſten des Nebukadnezar, d. i. 606 v. Ch., alſo noch in demſelben Jahre, in welchem Jeremias ſeine Weiſſagung von einer 70jährigen Dienſtbarkeit des jüdiſchen Volks ausſprach Jerem. 25, 1. Nur bei unſerer Vorausſetzung nämlich löſt ſich die Schwierigkeit, die die Vergleichung von Dan. 1, 21. mit Dan. 10, 1. und 6, 28. gewährt und die man früher auch wohl fälſchlich zum Erweiſe angeführt hat, daß unſer Buch mehrere Verfaſſer habe. Denn Daniel 1, 21. heißt es, daß Daniel bis ins erſte Jahr des Cyrus war oder, was hier daſſelbe iſt, bis in dieſes Jahr lebte, und doch wird 10, 1. berichtet, daß er noch im dritten Jahre des Cyrus eine Viſion am Tigris gehabt habe. Abgeſehen nun davon, daß die neuere Kritik die Einheit des Buchs allgemein zugegeben hat und nur über ſein Alter, ſeinen Verfaſſer und die Glaubwürdigkeit ſeiner Berichte ſtreitet, ſo läßt ſich auch im entgegengeſetzten Falle kaum vorſtellig machen, wie ein Sammler der von verſchiedenen Verfaſſern herrührenden Fragmente den Widerſpruch, der ja gar zu ſehr in die Augen ſpränge, nicht ſogleich entdeckt und geändert

---

a) Auch hier begnügen wir uns mit der Erörterung der Frage, wann nach der Meinung unſers Verfaſſers das Exil ſeinen Anfang nahm, und zwar aus demſelben Grunde, aus dem wir auf die Perſon jenes Darius weiter einzugehen für unnöthig erachteten, Andern die Frage überlaſſend, ob damals auch wirklich ſchon das Exil und zwar ſo, wie Jeremias es weiſſagte, eingetreten ſei.

hätte, falls er anders auch dafür hielt, daß Dan. 1, 21. das Todesjahr Daniels angegeben ſei. Der Verfaſſer, ja auch der vermeintliche Sammler oder Ueberarbeiter müſſen alſo an dieſer Stelle etwas Anderes ausgedrückt oder gefunden haben. Das Streben nun, jenen ſcheinbaren Widerſpruch im Sinne unſers Buchs aufzulöſen, hat die Meinung hervorgerufen, daß das erſte Jahr des Cyrus nicht das Todesjahr des Daniel, ſondern das Ende ſeines Aufenthalts in Babel bezeichnen ſolle. Allein daß Daniel in dieſem Jahre nicht mit den übrigen Juden nach Paläſtina zurückkehrte, um der von Cyrus erhaltenen Erlaubniß zufolge das zerſtörte Jeruſalem wieder aufzubauen und zu bevölkern, das erhellt deutlich aus den übrigen beiden Stellen, ſo wie dieſe es auch wahrſcheinlich machen, daß er auch damals in Babel geblieben ſei; am meiſten möchte dies aus 6, 28. folgen. Denn hier heißt es ganz ſchlicht, daß Daniel beides unter der Herrſchaft des Meders Darius und unter der des Perſers Cyrus in großem Anſehn geſtanden habe, woraus, da hier von einer Veränderung ſeines Wohnorts durchaus nicht die Rede iſt, geſchloſſen werden kann, daß er dieſes Anſehen, wie zur Zeit des Darius auch nach der Meinung der Gegner in Babel, ſo zur Zeit des Cyrus ebenfalls in Babel gehabt habe. Was aber das Schlimmſte iſt, ſo iſt Dan. 1, 21. von einem Aufenthalte Daniels in Babel, der bis ins erſte Jahr des Cyrus gedauert haben ſoll, auch gar nicht das Mindeſte angedeutet. Es wird nur geſagt, daß er bis zu dieſem Jahre gelebt habe, der Ort, wo er gelebt hat, wird gar nicht genannt, und doch müßte dieſer, wenn jene Erklärung recht ſein ſollte, beſonders hervorgehoben ſein. Verwerfen wir daher dieſe Erklärung und erinnern wir uns auf der andern Seite daran, daß nach allgemeiner Annahme die Errettung der Juden aus der babyloniſchen Gefangenſchaft ins erſte Jahr des Cyrus geſetzt wurde Eſra 1, 1. Jeſ. 45, 1., ſo muß unſer Verfaſſer in der hiſtoriſchen Einleitung zu unſerm Buche Dan. 1. ſeine Anſicht von der Dauer des Exils haben geben wollen und wie durch Dan. 1, 20. ſein Ende, ſo muß durch Dan. 1, 1—4. ſein Anfang — denn hier iſt von einer Wegführung der Juden gen Babel unter Jojakim die Rede —

angedeutet ſein. Ein anderes Intereſſe, die Darſtellung der Zeit und des Schauplatzes der Wirkſamkeit des Helden unſers Buchs Daniel, iſt freilich damit verknüpft, aber doch untergeordnet. Denn ſo wenig die Einleitung Dan. 1, 1. mit der Angabe des Geburtsjahrs Daniels beginnt, ſondern ſogleich mit dem Factum ſeiner Fortführung gen Babel, ſo wenig endet ſie mit dem Jahre ſeines Todes oder des Endes ſeiner prophetiſchen Wirkſamkeit, ſondern mit der Angabe des Jahrs, in dem das Exil durch die Huld des Cyrus aufhörte und allen Juden freigeſtellt wurde, in ihre Heimath zurückzuwandern. Ueberhaupt iſt eine Biographie Daniels durchaus nicht die Haupttendenz unſers Buches, ſondern aus dem Leben dieſes Helden werden nur diejenigen Handlungen, Situationen und Reden verzeichnet, die eine allgemeine, höhere Wahrheit ausſprechen. Die Behandlung ſeiner perſönlichen Geſchichte iſt ſtets nur Folie für die Darſtellung der Idee, und wo dieſe es nicht zu ihrem klarern Verſtändniß erheiſcht, wird jede individuelle Rückſicht aus den Augen geſetzt. Weßwegen wir es auch bis ans Ende des Buchs nicht erfahren, wann und wo denn nun Daniel wirklich geſtorben ſei; nur Cap. 12, 13. läßt beiläufig ahnen, daß dies bald nach dem Empfange der letzten Viſion geſchehen ſein müſſe. Somit iſt der weſentliche Inhalt von C. 1. kurz folgender: der Mann Gottes, Daniel, wirkte und weiſſagte ſeit dem Beginn des Exils mit vielem Segen in Babel und hatte auch noch lebend das Glück, das Jahr der Erlöſung ſeines Volks oder das erſte Jahr des Cyrus zu erreichen, zur Beſtätigung ſeiner eigenen und des Jeremias Weiſſagungen.

Doch könnte vielleicht noch über das beſtimmte Jahr, in das unſer Verfaſſer den Anfang des Exils ſetzt, geſtritten werden. Denn wenn es Dan. 1, 1 ff. heißt, daß Nebukadnezar im dritten Jahre Jojakims gen Jeruſalem aufgebrochen ſei, daß er es belagert und erobert und mehrere vornehme Gefangene, unter Andern den Daniel, nach Babel habe fortführen laſſen: ſo könnte man hieraus ſchließen wollen, daß unſer Verfaſſer das Exil ſchon ins dritte Jahr Jojakims, alſo 607 v. Chr. ſetze. Allein ein ſolcher Schluß wäre durchaus unhaltbar. Denn da er nach Dan.

9, 2. die Weiſſagung des Jeremias nicht bloß vom Hörenſagen kannte, ſondern ſelbſt ſchriftlich vor ſich hatte und in unſerm 9ten Capitel vielfach benutzte, z. B. 9, 2. vgl. Jer. 25, 11., Jeremias aber jene Weiſſagung erſt im 4ten Jahre Jojakims, wie Jerem. 25, 1. ausdrücklich berichtet wird, ausſprach: ſo kann doch Daniel den Anfang ihrer Erfüllung nicht ſchon ein Jahr vorher ſetzen. Somit fällt die Fortführung Daniels und ſeiner Leidensgenoſſen früheſtens ins vierte Jahr Jojakims, aber auch nicht ſpäter. Denn wie alle Interpreten zugeben, muß Daniel bei unſerer Stelle jene Expedition des Nebukadnezar im Auge gehabt haben, auf der er zugleich dem Necho der Aegypter bei Karkemiſch eine große Niederlage beibrachte. Dies geſchah aber nach Jer. 46, 2. ebenfalls im vierten Jahre Jojakims. Da aber Nebukadnezar unterdeß die Nachricht von dem Tode ſeines Vaters Nabopolaſſar erhielt und nach jener Schlacht ſchleunigſt nach Babel zurückkehrte, ſo müßte doch wohl, wenn er anders auf dieſem Feldzuge Jeruſalem erobert hätte, dies ebenfalls noch in dieſem Jahre geſchehen ſein. Vgl. Joseph. Archaeol. X. 11, 1. Daſſelbe erhellt aber noch auf folgende Weiſe. Nach Dan. 2, 1. befand ſich Daniel ſchon im zweiten a) Jahre Nebukadne-

---

a) Das zweite Jahr des Nebukadnezar iſt freilich gewöhnlich ſeltſam mißverſtanden, und gerade die, welche die ſchriftſtelleriſche Treue des Daniel rechtfertigen wollen, z. B. Hengſtenberg in ſ. Beitr., haben hier die größten Gewaltſtreiche anzuwenden nicht verſchmäht und dadurch wider ihren Willen der Glaubwürdigkeit des Daniel nur geſchadet. Beſtimmt man nämlich die Jahre des Nebukadnezar nach Jer. 25, 1., ſo iſt das zweite Jahr ſeiner Regierung das fünfte Jahr Jojakims, und da Daniel im 4ten Jahre Jojakims nach Babel kommt, das erſte oder höchſtens zweite Jahr des Aufenthalts Daniels in Babel. Allein, wendet man ein, Daniel muß nach C. 1, 5. 18. wenigſtens ſchon drei Jahre in Babel geweſen ſein, bevor das C. 2. erzählte Ereigniß geſchah. Somit muß dieſes Ereigniß, wenn man mit Jeremias die Jahre des Nebukadnezar zählt, ins 4te oder 5te Jahr ſeiner Regierung und nicht mit C. 2, 1. ins zweite fallen. Hengſt. nun erkennt jenen Einwurf als gegründet an, aber wie hilft er ſich, um den Daniel zu retten? Er meint, Jeremias berechne die Jahre des Nebukadnezar nach Jahren ſeiner Mitregentſchaft, Daniel dagegen nach Jahren ſeiner Alleinherrſchaft. Allein iſt dieſe verſchiedene Berechnung nicht eine reine Hypotheſe? oder wo fände ſich beim Daniel oder Jeremias in den bezüglichen Stelzars in Babel. Nun aber war nach Jerem. 25, 1. das erſte

---

len irgend eine Andeutung davon? und iſt ſie wohl irgend wahrſcheinlich, wenn man bedenkt, daß unſer Daniel gerade jenes Orakel des Jeremias und ſomit auch jene ſeine Zeitbeſtimmung recht gut kennt (Dan. 9, 2.)! Aber auch dieſe Hypotheſe zugegeben, ſo bringt doch H. ſo nie eine Uebereinſtimmung des Daniel mit der Zeitangabe des Jeremias heraus. Denn wie er dies ſonſt immer, z. B. bei dem Erweiſe, daß die Eroberung Jeruſalems und der Anfang des Exils ins vierte Jahr Jojakims fallen, mit vieler Entſchiedenheit behauptet, ſo muß er daſſelbe auch hier zugeben, daß nämlich der Sieg des Nebukadnezar bei Karkemiſch und ſein bald darauf erfolgter durch den Tod ſeines Vaters Nabopoloſſar veranlaßter Rückzug nach Babel, um die Alleinherrſchaft anzutreten, anf der einen Seite und die Wegführung Daniels auf der andern Seite in daſſelbe Jahr fallen. Wie könnte nun hierbei die Behauptung beſtehen, daß das zweite Jahr der Alleinherrſchaft Nebukadnezars das vierte Jahr des Aufenthalts unſers Daniel in Babel wäre! Denn das vierte Jahr ſeines Aufenthalts müßte doch wenigſtens gemeint ſein, wenn er doch ſchon 3 Jahre lang in Babel unterrichtet wäre. Allein glücklicher Weiſe bedarf es dieſer Künſteleien nicht, um die Einſtimmigkeit der Berechnung Daniels mit der im Jeremias nachzuweiſen. Natürlich gehen wir davon aus, daß, wie beim Jeremias das erſte Jahr Nebukadnezars das vierte Jojakims, ſo hier das zweite Jahr Nebukadnezars das fünfte Jahr Jojakims oder das erſte bis zweite Jahr des Aufenthalts unſers Daniel in Babel geweſen ſei. Aber dann hat ſich ja unſer Verfaſſer deutlich widerſprochen, wenn er das Ereigniß, das erſt in die Zeit nach ſeinem dreijährigen Unterricht fällt, ſchon in das zweite Jahr ſeiner Ankuuft in Babel ſetzt. Wenn die Prämiſſe richtig iſt, gewiß; allein dieſer Widerſpruch iſt ſo grob, daß er auch bei einem Pſeudodaniel nicht denkbar iſt. Warum ſollten wir aber die Prämiſſe als richtig anſehen? Etwa deßwegen, weil das zweite Capitel auf das erſte folgt und in dieſem erſten ſchon von jenem Unterrichte die Rede iſt? Allein daraus würde ja auch folgen, daß das 2te Jahr des Nebukadnezar auf das 1te des Cyrus folgte; denn von dieſem iſt doch auch ſchon Dan. 1, 21. die Rede. Oder deßwegen, weil Daniel nach 2, 48. zum Statthalter der Provinz und Oberſten der Weiſen gemacht wurde, vor jenem dreijährigen Termin aber noch keine Würde am Hofe des Königs bekleidete 1, 5. 19., jene Standeserhöhung alſo erſt nach dieſen 3 Jahren eingetreten ſeyn kann? Dieſer Einwurf würde entſcheidend ſein, wenn nachgewieſen werden könnte, daß Daniel jene Hofchargen bloß in Folge der Cap. 2. erzählten Traumdeutung oder doch noch vor dem Ablauf jener 3 Jahre erhielt. Ein ſolcher Nachweis kann aber nie aus den Worten von 2, 48. geführt werden. Daraus aber, daß dieſer Vers ſich ſogleich an jene Traumdeutung anſchließt, oder auch, daß er keine ſpecielle Zeitbeſtimmung an der Spitze trägt, wird man doch keine Gleichzeitigkeit beider Facta erſchließen wollen. Denn die chronologiſche Anordnung der einzelnen Reden und Begebenheiten iſt überhaupt nicht die Tendenz unſers Buchs und aus dem 2ten Grunde würde man auch ſchlie-

Jahr Nebukadnezars das vierte Jojakims, das zweite Jahr Nebukadnezars alſo das fünfte Jahr Jojakims. Folglich muß Daniel, da er nicht ſchon, wie oben nachgewieſen, im dritten Jahre Jojakims deportirt wurde und im fünften Jahre deſſelben ſchon in Babel war, doch wohl im vierten Jahre Jojakims nach Babel abgeführt ſein.

Nachdem wir ſo Anfang und Ende des Exils im Sinne unſers Verfaſſers beſtimmt haben, läßt ſich auch leicht ermitteln, was er für eine Meinung über die 70 Jahre des Jeremias hatte: ob er nämlich feſthielt gerade an den 70 Jahren, oder ob er dieſe 70 Jahre nur für eine ungefähre Zeitbeſtimmung, eine ſogenannte runde Zahl, hielt; und ob er den Ausdruck Jahre im eigentlichen oder uneigentlichen Sinne nahm. Da er nun den Anfang des Exils in das 4te Jahr Jojakims oder 606 v. Ch. ſetzt, ſo müßte, falls er eine wörtliche Erfüllung des jeremianiſchen Orakels glaubte, das erſte Jahr der Herrſchaft des Cyrus über Babel oder das Jahr, in das er das Ende des Exils ſetzt,

---

ßen müſſen, daß alles Uebrige, was noch von Nebukadnezar erzählt wird, ins 2te Jahr ſeiner Regierung fällt, was doch Niemand zu beweiſen unternehmen wird. Auch dieſer 2te Einwurf alſo kann uns nicht vermögen, gegen unſern Schriftſteller unbillig zu werden und bei ihm nicht ſo lange eine zuſammenhängende Darſtellung vorauszuſetzen, bis der Widerſpruch auf der Hand liegt. Dagegen müſſen wir noch bemerklich machen, daß die Gegenpartei außer dem Verſtoße gegen die Zeitrechnung des Jeremias unſerm Verfaſſer auch noch den Widerſpruch aufbürden muß, daß er den König, obwohl er am Ende des dreijährigen Unterrichts ſich durch eigene Unterredung von der eminenten Weisheit Davids und ſeiner Genoſſen ſelbſt überzeugt hatte 1, 19., dieſer gleich darauf ſo wenig gedenken läßt, daß er bei Deutung eines wunderbaren Traums ſie nicht nur nicht über ſeine Weiſen ſtellt, ſondern ſie ſogar ganz unbefragt läßt 2, 13. 14. 17. Doch genug. Es bleibt dabei, daß das zweite Jahr des Nebukadnezars nach dem Sinne unſers Verfaſſers das erſte oder zweite Jahr des Aufenthalts Davids in Babel und ſeines Unterrichts daſelbſt geweſen ſein muß. — Wenn es nun an ſich auffallend iſt, daß wir nur ein chronolog. Datum bei Beſtimmung der Ereigniſſe unter Nebukadnezar haben, nämlich das 2te Jahr ſeiner Regierung, ſo muß uns das ein Fingerzeig ſein, daß dieſes Datum vom Verfaſſer mit Abſicht nur allein erwähnt ſei. Seine Abſicht aber war die, daß der Leſer durch Vergleichung von Jerem. 25, 1. auf die Anſicht vom Anfange des Exils geführt wurde, die wir oben dargelegt haben.

nach ihm ins Jahr 536 fallen. Dies läßt ſich aber auch vollkommen nachweiſen. Denn da Babel 538 erobert wurde, der Herrſchaft des Cyrus über Babel aber noch die Herrſchaft Darius des Meders voraufging, die über ein Jahr gedauert haben muß — denn wer ſpricht von dem erſten Jahre einer Herrſchaft, wenn kein zweites nachfolgt Dan. 9, 1. — ſo würde 536 gerade das erſte Jahr des Cyrus ſein können. Somit erhalten wir gerade die fraglichen 70 Jahre des Exils und folgende Rechnung:

Anfang des Exils oder das 4te Jahr Jojakims = 606 v. Ch.
Ende des Exils oder das 1te Jahr Cyrus = 536 v. Ch.
Reſt 70 Jahre.

Hiermit iſt beides erwieſen, nicht nur, daß unſer Verfaſſer die Zahl ſiebzig ganz genau nahm, ſondern auch, daß er die ſiebzig Jahre in ihrem eigentlichen Sinne deutete und nicht etwa, wie Manche wollen, in Jahrwochen umdeutete. Denn letztere Vermuthung iſt nur zuläſſig bei der falſchen Vorausſetzung, daß unſer Verfaſſer das Exil erſt mit der völligen Zerſtörung Jeruſalems unter Zedekia 588 und nicht ſchon mit dem 4ten Jahre Jojakims beginne: denn nur unter dieſer Vorausſetzung dauert das babyl. Exil bis zum erſten Jahre des Cyrus nicht volle 70 Jahre, ſo daß dann, wer die Zahl 70 nicht als runde Zahl nahm, ſich allerdings veranlaßt ſehen könnte, die 70 Jahre in 70 Jahrwochen umzudeuten, weil von dem einmal angenommenen terminus an eine eigentliche Erfüllung des 70jährigen Zeitraums nicht denkbar ſchien. Wie ſehr übrigens dieſe Umdeutungshypotheſe, der eine falſche Berechnung der Jahre des Exils zum Grunde liegt, dem richtigen Verſtändniß unſerer 70 Wochen geſchadet hat, werden wir weiter unten oft genug zu bemerken Gelegenheit haben. — War nun aber das 1te Jahr des Cyrus das Jahr, in dem das ſiebzigjährige Exil ſein Ende nahm, ſo war das 1te Jahr ſeines Vorgängers Darius des Meders oder das Jahr 538 bis 537 das vorletzte oder das 69te Jahr des Exils Dan. 9, 1. —

So weit dürfte unſere Argumentation, die nur auf Stellen des Buchs ſelber und einer Vergleichung der ſchriftlich aufgezeichneten Weiſſagung des Jeremias, die unſer Verfaſſer ebenfalls nach ſeiner eigenen Angabe kennt, beruht, ſich einer allgemeinen Anerkennung erfreuen können; denn den Gegnern der Authentie des Daniel bleibt es ja unbenommen, den Beweis zu liefern, daß unſers Verfaſſers Anſicht vom Anfang und Ende des Exils, die wir oben dargelegt haben, mit der wahren Hiſtorie nicht zuſammenſtimme und er ſelber darum auch kein Zeitgenoſſe des Exils geweſen ſein könne. Nur ſteht zu wünſchen, daß der Thatbeſtand von beiden Seiten mit unparteiiſchem Auge gewürdigt und dem Daniel keine Anſicht aufgebürdet werde, die nie die ſeine war, aus dem vielleicht unbewußten Streben, dieſe mit den ſonſtigen geſchichtlichen Nachrichten um ſo leichter entweder in Uebereinſtimmung oder in Widerſpruch zu bringen. Die Prüfung und Vergleichung der Anſicht unſers Verfaſſers über das Exil mit den ſonſtigen geſchichtlichen Nachrichten bei den betreffenden bibliſchen oder Profanſchriftſtellern haben wir für unſern Zweck unterlaſſen dürfen; allein ſeine eigene Anſicht mußten wir zu erforſchen ſuchen, um den richtigen Geſichts- und Ausgangspunkt für die Berechnung ſeiner 70 Wochen zu gewinnen, und hier glauben wir im reinen Intereſſe der Wahrheit verfahren zu ſein.

Es war alſo 537 v. Ch. oder im 69ten Jahre des Exils, als Daniel ſeine ganze Aufmerkſamkeit auf die Schriften des Jeremias richtete, in denen dieſer Jeruſalem und dem Volke der Juden wegen ihrer mannichfaltigen Sünden 70 Jahre des Elends angedroht hatte Jer. 25, 11. 29, 10. Das Exil hatte begonnen, wie der Prophet geredet: die Bedingung der Erlöſung war ebenfalls ſchon eingetreten, die Verwüſtung und Eroberung Babels durch das Bundesheer der Meder und Perſer Jer. 25, 12. Allein die erfreuliche Seite der Weiſſagung, die Errettung und Zurückführung des jüdiſchen Volks, ſchien ſich noch immer nicht realiſiren zu wollen; denn die heilige Stadt lag noch immer in Trümmern 9, 16. 17. und die Juden lebten noch immer in ſchmachvoller Knechtſchaft und Gefangenſchaft 9, 7. und der damalige Herrſcher Darius, wenn auch nicht gegen das Volk Gottes beſonders erbittert, erließ doch noch immer nicht den Befehl, es in ſeine Heimath wieder zu entſenden und für die Aufbauung Jeruſalems und ſeines Tempels möglichſt Sorge zu tragen. Manche Juden mochten daher in Kleinmuth und Verzagtheit fallen, mochten über die Gewißheit der Gnade ihres Gottes ſchwankend werden, mochten an der Wahrheit der Weiſſagung des Propheten zweifeln, zumal nun ſchon ſo bald jene 70 Jahre verſtrichen waren. Darum, nachdem ſich Daniel durch Leſung jener Worte des Jeremias in ſeinem Vertrauen wieder geſtärkt hatte, hebt er als Stellvertreter des jüdiſchen Volks an, mit Faſten, im Sack und in der Aſche zu Jehovah zu flehen, daß er doch die große Schmach und das große Elend von ſeinem Volke wenden möge: denn wenn dieſes wegen ſeiner mannichfaltigen Verſchuldigungen und Sünden die göttliche Gnade nicht verdient hätte, ſo ſei es doch ſein nach ſeinem Namen genanntes Volk, das gerettet zu werden wünſche: mit ihm werde zugleich ſein Heiligthum, der Herd ſeiner Verehrung, verwüſtet: er möge daher ein Gebet, das nicht auf die eigene Gerechtigkeit, ſondern auf die göttliche Barmherzigkeit vertraue, gnädiglich erhören 9, 2—19. Noch hat Daniel ſeine Worte nicht geendet, als der Engel Gabriel ihm erſcheint, um ihm den göttlichen Willensbeſchluß mitzutheilen V. 21. 22. Dieſer iſt ein günſtiger, das verheißt der Eingang der Antwort des Engels V. 23., der dem vielgeliebten Daniel aufzumerken gebietet. Der Beſchluß Gottes ſelbſt aber wird von V. 24—27. mitgetheilt. Als Regeln für die Erklärung dieſer Verſe können wir nun nach dem Geſagten folgende zwei aufſtellen:

1) Jede Erklärung jener Verſe iſt falſch, welche in ihnen nicht neben etwaigen Ausſagen über die entferntere Zukunft die einer Erlöſung aus dem gegenwärtigen Elende nachzuweiſen weiß; denn in Bezug auf dieſe ward von Daniel zunächſt gebetet.

2) Jede Deutung der 70 Wochen iſt falſch, die von der Vorausſetzung ausgeht, daß der Verfaſſer in ihnen bloß eine myſtiſche Umdeutung der Weiſſagung von den 70 Jahren, und zwar deßhalb, weil dieſe in ihrem natürlichen Sinne nicht erfüllt ſei, habe geben wollen: denn aus Dan. 1. haben wir erwieſen, daß der Verfaſſer die eigentlichſte Erfüllung dieſer Weiſſagung glaubte.

Der Zuſammenhang unſers Abſchnitts V. 24—27. mit dem Vorigen iſt kurz angedeutet, ſein muthmaßlicher Inhalt, ſo weit es möglich iſt, vorher beſtimmt; es folge daher

II. Ueberſetzung und Auslegung dieſes Abſchnitts (9, 24—27):

was um ſo nöthiger ſcheint, weil häufig ſelbſt das Einzelnſte unſerer Stelle nicht ohne Moment iſt für das Verſtändniß des Ganzen.

V. 24. Als ſiebzig Wochen iſt es abgeſchnitten über Dein Volk und über Deine heilige Stadt, zu verſchließen den Abfall und zu verſiegeln Sünden und zu bedecken Schuld und zu bringen ewige Gerechtigkeit und zu verſiegeln Geſicht und Propheten und zu ſalben ein Allerheiligſtes.

Daß das hebr. Wort für unſere »Woche« abweichend von dem ſonſtigen bibl. Sprachgebrauche in männlicher Form und männlichem Geſchlechte vorkomme, iſt auch ſonſt beobachtet. Wir bemerken es nur, weil Hengſtenberg (Chriſtol. a. a. O.) behauptet, daß dieſer abweichende Gebrauch auch ſonſt in der Bibel ſich finde. Zur Erhärtung dieſer Behauptung bringt er die Worte מַלֵּא שְׁבֻעַ זאת aus Gen. 29, 27. bei. Er hat Recht, wenn wir mit den Maſorethen vocaliſiren; denn שְׁבֻעַ iſt der stat. cstr. der männlichen Form ſtatt der gewöhnlichen Femininalform שְׁבֻעָה, die der ſonſt conſtante Plural שָׁבֻעוֹת vorausſetzt. Allein die Maſorethen haben ſich gewiß geirrt; es iſt zu leſen: מַלֵּא שֶׁבַע זאת und aus Gen. 29, 18. und dem Zuſammenhange שָׁנִים zu ergänzen; ſo daß der Sinn entſteht: Mache noch die nächſten (זאת) 7 Jahre voll u. ſ. w. Die Vocaliſation der Maſorethen giebt keinen paſſenden Sinn, wie man ſchon an H.s Ueberſetzung ſieht: Feire erſt mit ihr (der Lea) das ſiebentägige Hochzeitsfeſt. Denn von einem Hochzeitsfeſte iſt im ganzen

Verſe und im Zuſammenhange Nichts zu leſen. Man könnte nun meinen, daß der Verfaſſer unſers Buchs das שָׁבוּעָה an unſerer Stelle abſichtlich in einer ungewöhnlichen Form und ungewöhnlichem Geſchlechte ſetze, um auf ſeinen tropiſchen Sinn hinzuweiſen. Allein auch an einer andern Stelle unſers Buchs Dan. 10, 2., wo es eigentlich und in gewöhnlichem Sinne ſteht, hat er die Maſculinform שָׁבֻעִים.

נֶחְתַּךְ. Es fragt ſich, was Subject ſei. Die meiſten Erklärer machen dazu den Plural der 70 Wochen. Hengſtenb. nimmt an, dem Verfaſſer habe ein beſtimmtes Nomen wie עֵת (als masc. 11, 14.) vorgeſchwebt und vergleicht außerdem Koh. 1, 10. (לְעֹלָמִים אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנֵנוּ), wo auch אֲשֶׁר, das er auf לְעֹלָמִים bezieht, mit dem Sing. conſtruirt ſei. Dieſe Stelle iſt aber mit Ewald z. d. St. zu überſetzen: aber ſchon war vorlängſt, was geſchehn vor unſern Augen. Hitzig und Lengerke faſſen נחתך impersonell und conſtruiren es mit dem Acc. des Objects. Ewald S. 643. 644. findet hier eine Nachläſſigkeit des ſpätern Schriftſtellers. Alle dieſe Erklärungen erſcheinen unbefriedigend. Subject muß vielmehr das göttliche דָּבָר V. 23. ſein, und שבעים שבעים wäre dann der Nominativ des Prädicats. Das Wort iſt abgeſchnitten als 70 Wochen u. ſ. w. Die Bedeutung des נחתך iſt ebenfalls ſchwierig.

חָתַךְ (im A. T. ein ἅπ. λεγ.) bedeutet im Chald. und Rabb. »abſchneiden«, daher überſetzt Theodot. ganz recht: συνετμήθησαν. Das Abſchneiden, auf die Zeit übertragen, läßt eine doppelte Auffaſſung zu, die Auffaſſung deſſelben als einer genauen Abgränzung oder als einer Abkürzung (Vulg. hebdom. abbreviatae sunt); aus ſpäter zu entwickelnden Gründen möchte ich die letztere hier vorziehen. Hengſt. vermiſcht beide Auffaſſungen, wenn er ſagt: Eine abgekürzte Zeit iſt eine genau beſtimmte und begränzte (?). Dagegen geben wir ihm Recht, daß חתך die Bedeutung des decidere, decernere, wie gewöhnlich angenommen wird (Cod. Chis. ἐκρίθησαν Theodor.), nicht haben könne. Hätte der Vf. den Begriff des Beſchließens ausdrücken wollen, ſo hätte er auch wohl das ihm gewöhnliche חָרַץ, das allein in unſerm Abſchnitt drei Mal vorkommt, gewählt und nicht unſer ἄπ. λεγ. Uebrigens ſcheint der λόγος συντετμημένας Röm. 9, 28. vgl. Jeſ. 28, 22. nach LXX. eine Anſpielung auf unſere Stelle zu enthalten. Wenigſtens kann auch hier das συντέμνειν nicht, wie ſo häufig angenommen wird, »beſchließen« bedeuten, ſondern muß ebenfalls »abkürzen, beſchleunigen« bedeuten; denn wie könnte ſonſt das συντέμνων dem συντελῶν, das Beſchließen dem Vollziehen nachgeſtellt werden? Der Zuſammenhang der ſchwierigen Stelle iſt der: Von den Kindern Iſraels wird ein Reſt gerettet werden. Denn Gott erfüllt ſein Wort und beſchleunigt es in Gerechtigkeit. δικαιοσύνη iſt die Eigenſchaft der Gerechtigkeit oder Treue Gottes, vermöge der er das Zugeſagte hält Röm. 3, 5. Für die Erwartung aber, daß einige Juden werden gerettet werden, werden zwei verſchiedene Gründe angeführt. Einmal der, daß Gott überhaupt das, was er zugeſagt hat, hält und ansführt (συντελῶν). Dann der, daß er hier noch ſpeciell die Zuſage gegeben hat, die Strafzeit abzukürzen (συντελῶν ἐν δικαιοσ.) Röm. 9, 29. ſ. Matth. 24, 22. Letzterer Grund iſt dem Paulus hier die Hauptſache, darum unterbricht er ſich ſelber, ehe er den angefangenen Satz vollendet, in dem ὅτι λόγον συντετμημένον κ. τ. λ, indem er jenen Grund noch einmal wiederholt und ſeine Berechtigung V. 29. aus der Schrift erweiſt. Ueber den Sprachgebrauch des συντέμνω ſ. auch Kypke zu Röm. 9, 28.

עַל־עַמְּךָ וגו. Merkwürdig iſt das Suffix der 2ten Perſon. Darin ſcheint zweierlei zu liegen: einmal, daß die göttlichen Wohlthaten, die am Ende der 70 Wochen ausgeſpendet werden ſollen, nur den Juden zu Theil werden ſollen, und dann, daß ſie ihnen zu Theil werden, nicht wegen ihrer eigenen Würdigkeit, ſondern weil ſie das Volk Daniels ſind, das Volk, das Daniel lieb hat und bei Gott im Gebete vertritt.

עַל־עִיר קָדְשֶׁךָ. Ganz mit Unrecht entnimmt Hengſtenberg aus dem Prädicat »heilig«, das hier der Stadt beigelegt wird, einen Grund dafür, daß die 70 Wochen von einer Zeit an gerechnet werden müſſen, wo Jeruſalem durch den Neubau des

Tempels wieder geheiligt war. Denn in demſelben 9ten Cap. wird Jeruſalem, obgleich es verwüſtet iſt, die Stadt Gottes genannt, in der der heilige Berg Gottes liege V. 16. 17. 18. 19. 20. Es iſt alſo deutlich, daß in dem Prädicat »heilige Stadt« durchaus keine Zeitbeſtimmung geſucht werden darf, ſondern daß Jeruſalem durch daſſelbe als ſein conſtantes epitheton ornans als das Aſyl des Jehovahcultes ausgezeichnet werden ſoll.

Die C'thib לְכְלא und לַחְתֹּם ſind ſtatt der K'ri לְכַלֵּא und לְהָתֵם die urſprünglichen und richtigen Lesarten, ſ. Hengſt. und Lengerke a. a. O., und bilden einen Parallelismus mit dem לְכַפֵּר עָוֹן. Das poſitive Element zu dieſen 3 Ausdrücken iſt enthalten in dem »bringen die ewige Gerechtigkeit.« Die göttliche Gnade wird durch dieſe Häufung von Synonymen mit Abſicht ſo ſtark hervorgehoben, um den Gedanken auszudrücken, daß das Exil eine Folge der Sünden des Volks und der ſie heimſuchenden Strafgerechtigkeit Gottes und die Erlöſung ſomit ein unverdienter Act der göttlichen Barmherzigkeit ſei. Daſſelbe Bewußtſein ſpricht ſich auch wiederholentlich in dem Bußgebet Daniels vor dem Empfang dieſer Viſion aus und bildet ſeinen ſtets wiederkehrenden Grundgedanken. 9, 3. 5. 8. 9. 18.

Der נָבִיא kann nur der Prophet Jeremia ſein 9, 2. und ſein חָזוֹן die von ihm ausgeſprochene Weiſſagung eines 70jährigen Exils Jer. 25, 11. Dies folgt ſchon allein daraus, daß wir nach dem Obigen eine ausdrückliche höhere Bekräftigung des tröſtlichen Inhalts dieſes Orakels erwarten müſſen. Gott beſiegelt Geſicht und Propheten, indem er das von dem Propheten Geweiſſagte durch die That beſtätigt. Eine Folge einer unrichtigen Auffaſſung der 70 Wochen iſt es, wenn Hengſt. in ſeiner Chriſtologie die Verſiegelung von Geſicht und Propheten auf das Erlöſchen der prophetiſchen Thätigkeit nach Erſcheinung des Meſſias bezieht und dafür gar als analoge (?) neuteſtamentliche Stelle Luc. 16, 16. ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως τοῦ Ἰωάννου citirt. Denn einerſeits iſt jene Behauptung an ſich nicht einmal wahr, andrerſeits iſt jener Ausſpruch Jeſu am wenigſten dazu angethan, dieſe Behauptung zu beſtätigen. Denn ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται bedeutet hier die altteſtamentliche Theokratie, verſinnbildlicht in dem Inbegriff ihrer heiligen Schriften, Geſetz und Propheten.

קֹדֶשׁ קָדָשִׁים iſt weder der Tempel (denn der heißt gleich unten הַקֹּדֶשׁ), noch das Allerheiligſte (dies heißt ſonſt conſtant קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים), eben ſo wenig bedeutet es, wie die meſſianiſchen Ausleger behaupten, entweder die chriſtliche Kirche (ſo **Hengſtenberg**) oder gar den Meſſias (ſo Vulg., **Schott** und **Hävernick**, denn ק׳ ק׳ iſt ja ein nom. abstr.), ſondern, um ſogleich meine Meinung herauszuſagen, es bedeutet den Altar, den Serubabel und Joſua nach Esr. 3, 2 ff., bevor die Juden ſich noch einen Tempel erbauen konnten, gleich nach ihrer Rückkehr aus der babyl. Gefangenſchaft aufrichteten. Der Verfaſſer muß bei der Wahl dieſes Namens an Stellen wie Exod. 29, 37. 30, 29. gedacht haben, wo der Altar mit demſelben Namen bezeichnet wird. Uebrigens paßt dieſe Bezeichnung des Altars trefflich zu dem apokalyptiſchen Stil unſerer Weiſſagung, ſo wie ſie auf der andern Seite auch paſſend die Heiligkeit ſeiner urſprünglichen Beſtimmung, der Verehrung des wahren Gottes zu dienen, gegen ſeine ſpätere Entweihung durch Epiphanes hervorhebt. S. die Erklärung zu V. 27.

Der Sinn des ganzen Verſes iſt daher dieſer: Vermöge eines göttl. Worts, das eigentlich auf längere Zeit lauten ſollte, aber aus Gnade abgekürzt iſt, wird es nur 70 Wochen dauern und dann wird ſich Jehovah gegen Stadt und Volk gnädig beweiſen, des Jeremias Weiſſagung erfüllen und die Einweihung eines Altars zu ſeiner Verehrung anordnen. Der Gedankengang rundet ſich ſchön in folgenden Gliedern ab: Grund der innern ſittlichen Würdigkeit, der צֶדֶק עֹלָם, iſt die göttliche Gnade, ſofern ſie die Sünde vergiebt, dieſe Würdigkeit aber iſt der Grund alles äußern Heils, hier der Erfüllung des Inhalts der jeremianiſchen Weiſſagung, nämlich der Zurückführung des Volks, des Neubaus der Stadt und der Errichtung einer Stätte für den Gottesdienſt; von welchem Inhalte hier nur der letzte Theil als der weſentlichſte hervorgehoben wird, dagegen die beiden übrigen in den Worten עַל־עַמְּךָ וְעַל־עִיר קָדְשֶׁךָ nur flüchtig angedeutet ſind.

V. 25. Und du ſollſt wiſſen und weiſe ſein: Vom Ausgange eines Worts, zurückzuführen (das Volk) und zu bauen Jeruſalem bis zu einem Geſalbten, einem Fürſten, ſind 7 Wochen und 62 Wochen; wieder wird es aufgebaut werden in die Breite und beſchloſſen iſt's und in Enge der Zeiten.

ותדע ותשכיל kann doppelt gedeutet werden, einmal als formula explicandi, dann als Formel für die Ankündigung einer neuen, von der vorigen verſchiedenen Offenbarung. Letztere Annahme wird ſich ſpäter als richtig erweiſen.

דָּבָר muß nach Sinn und Zuſammenhang ein göttliches Wort, eine göttliche Offenbarung, kein königliches Edict, wie z. B. das des Cyrus oder des Artaxerxes Longimanus, ſein, מֹצָא דָבָר alſo das Ausſprechen, die Kundmachung, Mittheilung dieſes Orakels. Vgl. das יצא דבר V. 23. Als Inhalt des Orakels wird die Zurückführung des Volks und Erbauung Jeruſalems angegeben (להשיב ſieht auf על־עמך und לבנות ירושלם auf על־עיר קדשך V. 24. zurück). Wann ging aber zuerſt ein Orakel mit dieſem Inhalt aus? Doch wohl nicht damals, als der Engel dies zum Daniel redete. Dann hätte es ſtatt dieſer vielen Worte einfach heißen müſſen מֵעַתָּה. Auch war die Erlöſung aus der babyloniſchen Gefangenſchaft ſchon früher vom Jeremias verkündet und zwar zuerſt im 4ten Jahre Jojakims oder 606 v. Ch. Jer. 25, 1. Dieſes Jahr muß alſo die Zeit des מצא unſers Orakels ſein. Für dieſe Annahme ſpricht auch, abgeſehen davon, daß in unſerm Capitel vorzugsweiſe auf des Jeremias Weiſſagung über das Exil Rückſicht genommen wird, der ſehr ähnliche Inhalt der betreffenden jeremianiſchen Orakel und unſers דָּבָר. Das לְהָשִׁיב findet ſich wörtlich Jer. 29, 10. vgl. Jer. 29, 14. 22, 22 u. ſ. w. Das לבנות ירושלם iſt entlehnt aus Jer. 30, 18. 31, 38. — Richtig bezieht auch Lengerke unſer דָּבָר auf das bezeichnete Orakel des Jeremias, nur irrt er in der Erklärung des מֹצָא, wenn er überſetzt: von dem Ausgange des Wortes an, d. h. von dem Zeitpunkte an, da die Weiſſagung in Kraft tritt und von ihm an abläuft, und dann bei dem מצא דבר an die Zerſtörung Jeruſalems unter Zedekia 588 v. Ch. denkt. Denn einerſeits muß מצא die Promulgation, nicht die Erfüllung des Orakels bedeuten, da das correſpondirende יצא דבר nur dieſen Sinn hat; und andrerſeits beginnt die Erfüllung dieſes Orakels nach unſerm Daniel ſchon in demſelben Jahre, in dem es promulgirt wurde, nämlich wie oben bei der Berechnung der Dauer des Exils nachgewieſen iſt, 606 v. Ch. und nicht erſt mit der völligen Zerſtörung Jeruſalems unter Zedekia. — Wenn dagegen die meſſianiſchen Erklärer und zwar in der neuern Zeit insgeſammt den Ausgang des Worts auf ein dem Daniel noch zukünftiges Factum beziehen und weil in dieſer Folgezeit kein Orakel von unſerm Inhalte promulgirt wurde, das דבר gewöhnlich von einem königlichen Edict verſtehen, ſo iſt gegen dieſe Faſſung noch das beſonders hervorzuheben, daß eine ſolche Zeitbeſtimmung dem Daniel durchaus unverſtändlich bleiben mußte, um ſo mehr, als auch nicht im geringſten im Contexte angedeutet iſt, daß ſie erſt in einem Factum der Zukunft aufzuſuchen ſei. Ferner erklären ſie להשיב in der Regel nicht mit uns von der Zurückführung des Volks, ſondern von der Wiederherſtellung der Stadt Jeruſalem, weil ſie nun einmal wegen ihrer Chronologie nicht zugeben können, daß unſer דבר von der Weiſſagung des Jeremias über das babyloniſche Exil zu verſtehen ſei. Scheinbar ſpricht für jene Auffaſſung des להשיב, die übrigens auch nichtmeſſianiſche Erklärer, z. B. Lengerke, theilen, der Umſtand, daß להשיב kein beſonderes Object, nämlich das jüdiſche Volk, hat und alſo auch gleich dem לבנות zu dem folgenden ירושלם gezogen werden zu müſſen ſcheint. Für unſere Erklärung dagegen ſpricht einmal, daß auch V. 24. auf beides, Volk und Stadt, Rückſicht genommen wird, und dann, daß die Zurückführung des Volks (des להשיב) den conſtanten, ja wörtlichen Inhalt der jeremianiſchen Weiſſagung des Exils, von der unſer דבר jedenfalls zu deuten iſt, wiedergiebt. Für den, der die Anſpielung auf die Weiſſagungen des Jeremias hier nicht verkannte, war das eigentliche Object des להשיב ſogleich gegeben, auch ohne daß es ausdrücklich genannt wurde. Will man aber dennoch dieſen Ausdruck lieber von der Wiederherſtellung der Stadt deuten, ſo würde auch ſo der letzte Sinn der Worte nicht geändert werden, inſofern doch wenigſtens implicite in dem Aufbau der Stadt die Rückkehr ihrer Bewohner eingeſchloſſen iſt. Nur die Erklärung **Hengſtenbergs**, der das להשיב von ihrer vollkommnen Wiederherſtellung, von einem Aufbau derſelben in ihrem frühern Glanze, verſteht, können wir nicht zugeben: denn wie könnte es ſonſt durch das einfache לבנות erklärt werden? Wenn H. Recht hätte, ſo hätte doch zu dem לבנות noch ein Zuſatz, der das Vollkommene des Aufbaus ausdrückte, geſetzt oder es hätte wenigſtens das לבנות dem להשיב voraufgeſtellt werden müſſen. Uebrigens hängt H.s Erklärung unſers Worts aufs engſte mit ſeiner Ueberſetzung unſerer Stelle zuſammen: Von dem Ausgange, d. i. der Execution (?), eines göttlichen Beſchluſſes (sc. wiederherzuſtellen und zu bauen Jeruſalem) zu (?) ihrer gänzlichen (?) Wiederherſtellung u. ſ. w. bis hin zu einem Geſalbten, einem Fürſten ſind 7 Wochen und 62 Wochen; wovon unten bei der Kritik der meſſianiſchen Ausleger.

עד משיח נגיד »bis auf einen Geſalbten, einen Fürſten.« נגיד iſt als Appoſition zu dem voraufgehenden Subſtantiv משיח zu faſſen. Durch dieſen Zuſatz ſoll die Perſon des משיח und ſomit der Endpunkt der 62 Wochen näher beſtimmt werden. Uebrigens muß zugegeben werden, daß der Meſſias Nagid an ſich einen theokratiſchen Fürſten oder auch den Meſſias κατ' ἐξοχὴν bezeichnen könne; daß er es müſſe, ſchlechthin zu behaupten, iſt falſch, da nach dem Sprachgebrauche der Bibel auch heidniſche Regenten den Titel Meſſias führen. So wird der Perſerkönig Cyrus Jeſ. 45. 1. Meſſias genannt und Haſael ſoll nach 1 Kön. 19, 15. 16. vom Propheten Elias ebenſo zum König über Syrien wie Jehu zum König über Iſrael geſalbt werden. Ob nun nach dem Sprachgebrauch und dem Gedankenkreiſe des Daniel hier ein heidniſcher oder ein jüdiſcher Fürſt und alſo vielleicht der Meſſias im eminenten Sinne des Worts zu verſtehen ſei, darüber können wir erſt ſpäter nach der Interpretation unſers ganzen Abſchnitts eine gehörig begründete Stimme abgeben.

תשוב וגו׳. Man hat רחוב in der Bedeutung »Straße« gewöhnlich zum Subjecte des Satzes gemacht: wieder gebaut ſoll werden Straße, allein unpaſſend. Denn die Straße iſt nicht das Wichtigſte bei Erbauung einer Stadt. Außerdem ſteht רחוב nach Form und Bedeutung offenbar im Gegenſatz zu dem folgenden צוק, für das die Schrift ſonſt צוקה, מוצק, מצוק und מצוקה hat. Wir ſehen daher als Subject unſers Satzes das kurz vorhergehende ירושלם an und faſſen unſer רחוב als nähere Beſtimmung des Verbums, wobei man es entweder für einen Accuſ. des nomen abst. רחוב in der urſprünglichen Bedeutung »Weite, Breite«, oder was wohl beſſer iſt, für den inf. cstr. des Verbums רחב = weit ſein halten kann. Richtig ſchon die LXX. im Cod. Chis. *οἰκοδομηθήσεται εἰς πλάτος*. Sinn des Satzes: Jeruſalem ſoll aufs herrlichſte wieder aufgebaut werden, in ſeiner ganzen Weite und Breite, trotz der traurigen und beengenden Zeitläufte; denn ſo iſt es von Gott beſchloſſen חרוץ. Die irrige Deutung des חרוץ: Graben (eigentlich Waſſerleitung = chald. חֲרִיץ) iſt von Hitzig, Hengſtenberg, Hävernick u. A. ſchon genügend zurückgewieſen.

V. 26. Und nach jenen 62 Wochen wird ausgerottet werden ein Geſalbter und ihm iſt nicht, und die Stadt und das Heiligthum wird verheeren Volk eines Fürſten, des andringenden, und ſein Ende (iſt) in der Fluth und gegen Ende (des Fürſten) ein Krieg Beſchluß von Trümmern.

Der Artikel vor den שבעים im Anfang unſers Verſes zeigt an, daß die 62 Wochen ſchon im Vorhergehenden näher beſprochen ſind. כרת ſteht ſtets von einem Tode, der außer dem Laufe der Natur erfolgt, ſei's nun durch die Gewaltthätigkeit der Menſchen oder durch ein höheres göttliches Strafgericht, das ſich auch in einer übernatürlich verhängten Krankheit realiſiren kann. Schon aus dieſem Grunde erſcheint die Meinung Bertholdt's unhaltbar, der den Meſſias unſers Verſes von Alexander d. Gr. erklärt.

ואין לו hat wegen ſeiner dunkeln Kürze, die nur durch eine richtige Erklärung des משיח נגיד und durch Vergleichung von Jerem. 36, 30. gelöſt werden kann, die mannichfaltigſten und gezwungenſten Deutungen erfahren. Wir können ſie in zwei Claſſen theilen, in ſolche, die die Worte für ſich nehmen, und in ſolche, die aus dem Vorhergehenden Etwas ergänzen. Die erſte Claſſe enthält folgende 5 Modificationen. Entweder meinte man, das יכרת werde durch unſere Worte noch einmal nachdrücklich herausgehoben »und Nichtſein wird ſein Loos ſein.« So **Ch. B. Michaelis** und wahrſcheinlich ſchon die **LXX.** im **Cod. Chis.** *καὶ οὐκ ἔσται.* Dann müßte אין לו = אֵינֶנּוּ ſein, was doch immer ein pretiöſer Ausdruck wäre. Oder man überſetzte: »und Nichts wird ihm ſein. Allein אין negirt nicht die Quidditat, ſondern das Sein. Andere, wie Sack (Apol. S. 288.) und Hitzig, überſetzen: »und keiner iſt ihm.« Allein אין heißt weder an ſich: keiner iſt, noch können wir es ſo überſetzen, es ſei denn, daß das Subject, das verneint werden ſoll, im Vorhergehenden oder Folgenden genannt wird, z. B. אֵין יֹצֵא וְאֵין בָּא, es war nicht ein ausgehender und eingehender = Niemand ging aus und ein Joſ. 6, 1. Das einer liegt in den Participien יצא und בא, nicht im אין. Andere, wie Vitringa, Hävernick, Roſenmüller, erklären: et non sibi. Der Meſſias wird nicht zu ſeinem, ſondern zu Anderer Nachtheil ausgerottet werden. Allein dann müßte ſtatt אין לא ſtehen. Siehe gegen dieſe 4 Deutungen beſonders die ſchöne Erörterung bei Hengſtenberg a. a. O. Endlich Röſch nimmt לו = אֲשֶׁר לוֹ und überſetzt: und es wird nicht vorhanden ſein, der ihm (angehört). Zunächſt iſt zu erinnern, daß לו hier keinen Relativſatz ausdrücken kann. Denn freilich das Relativ kann fehlen, wenn der Satz auch noch ſo klein iſt, ferner auch die Bezeichnung des Subjects im **pron. pers.**, falls der relat. Satz als Subject das Nomen hat, worauf er ſich bezieht. Ewald S. 646. 647. Allein in dem אין iſt noch kein Subject enthalten. Indem

Röſch nun die Ausrottung des Geſalbten von der Ermordung des Seleucus IV. Philopator verſteht, findet er an unſerer Stelle die Erwähnung des ſpeciellen Umſtandes, daß Seleucus damals getödtet ſei, als keiner ſeiner Angehörigen zugegen war: denn ſein Sohn Demetrius habe ſich damals als Geißel in Rom befunden und Antiochus, der für denſelben ausgewechſelt wurde, ſei auch nicht vorhanden weil noch unterwegs geweſen. Allein אין negirt auch nicht das alicubi, ſondern bloß das esse; mit andern Worten: ואין לו heißt nicht nec aderit, qui ei (est), ſondern nec erit sive existet, qui ei (est), und dann bemerken wir ſchon vorläufig, daß der Meſſias unſers Verſes keineswegs Seleucus IV. ſein kann, ſomit auch die ganze Erklärung, die nur ſpeciell auf ſeinen Tod paßt, unzuläſſig iſt. Endlich machen wir noch darauf aufmerkſam, daß das Subject qui ei est gar nicht nothwendig auf ein Familienmitglied führt, ſondern auch einen Knecht, Unterthan u. dgl., ja, da das genus nicht angegeben iſt, jedes mögliche Ding, das der Meſſias beſitzt, bezeichnen kann. — Mit Recht hat man daher aus dem Vorhergehenden Etwas zu ergänzen geſucht, worauf auch ſchon der stat. cstr. des אין führt. In dieſer Beziehung iſt ſchon Theodot. vorangegangen, wenn er überſetzt: *καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ*, und ein Verdammungsurtheil iſt in ihm nicht gegründet. Allein zu dieſer Ergänzung iſt im Vorhergehenden gar keine Veranlaſſung gegeben. Nicht viel weniger willkürlich iſt die Ueberſetzung der Vulgata, der Jahn und Scholl folgen: et non erit ejus populus, qui eum negaturus est; oder die Erklärung, die Hengſtenberg vorſchlägt: nicht wird ihm ſein die Herrſchaft. »Das characteriſtiſche Merkmal eines Geſalbten war das, Fürſt über Gottes Erbtheil, über Iſrael zu ſein Ezech. 21, 32. Dieſes Merkmal ſchwand, die Herrſchaft des Geſalbten über ſein Volk wurde geſtört, als er durch die Schuld des letztern gewaltſam getödtet wurde.« Allein zugegeben, daß der Meſſias unſers Verſes Jeſus von Nazareth ſei, ſo iſt dieſe Erklärung nicht einmal wahr. Denn verſtehen wir eine irdiſche Herrſchaft, ſo hat die Jeſus, des Zimmermanns Sohn, nie beſeſſen, verſtehen wir aber eine geiſtige, ſo hat er dieſe nach dem Zeugniſſe des N. T. gerade durch ſeinen Tod erworben Phil. 2, 8. 9. Endlich hat man auch ſtatt eines Prädicatbegriffs, das man aus dem vorhergehenden משיח entnahm, dieſes ſelbſt zum Subjecte unſerer Worte gemacht und nun erklärt: und nicht iſt vorhanden (ein Geſalbter), der ihm angehört. So Lengerke. Weiter beſtimmt er ſeine Meinung ſo: ein Geſalbter (alſo ein rechtmäßiger König) wird vertilgt werden, aber es wird dann nicht ein ſolcher, der zu ſeiner Familie gehört, vorhanden ſein (nämlich auf dem Throne), ſondern ein Fürſt wird kommen, dem man die Krone nicht beſtimmt hat, der alſo kein משיח genannt wird 11, 21. — Zunächſt hängt dieſe ganze Meinung mit dem Irrthume zuſammen, daß unter dem Meſſias, der ausgerottet werden ſoll, Seleucus IV. zu verſtehen ſei. Doch die Identität beider Perſonen zugegeben, ſo würde folgen, daß auch Epiphanes den Namen Meſſias verdiente, da er doch im Gegentheil von dem Meſſias unſers Verſes durch den Titel Nagid ganz beſtimmt unterſchieden wird. Denn der Gegenſatz zu einem Meſſias, der zur Familie gehört, wird ja wohl ein ſolcher Meſſias ſein, der nicht zur Familie gehört. Wenn aber der Meſſias, der rechtmäßige König, dem Nagid, dem Uſurpator (wie die Beziehungen auf Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit in Erlangung der königlichen Würde in den Begriffen Meſſias und Nagid liegen, iſt auch nicht abzuſehen) entgegengeſetzt werden ſollte, ſo iſt der Relativſatz qui ei est höchſt überflüſſig und verwirrend. Ferner iſt ſchon oben geſagt, daß dieſer vermeintliche Relativſatz viel zu allgemeinen Inhalts iſt, um ein Verwandtſchaftsverhältniß bezeichnen zu können. Ja es ſcheint überhaupt in dieſer Verbindung nicht zuläſſig, in dem לו einen Relativſatz entdecken zu wollen, weil אין mit dem Dat. der Perſon nach einer gewöhnlichen Phraſe gleich dem lateiniſchen non esse mit dem Dat. unſer »haben« negirt, wenn alſo dennoch hier das לו von dem אין getrennt werden ſollte, dieſe Trennung der Deutlichkeit wegen durch das Relativum angezeigt werden mußte; und wie hart, vor dem vermeintlichen Relativſatz לו das nomen, משיח, zu ergänzen, das durch dieſen näher beſtimmt werden ſoll, und dieſen Satz nicht gleich, wie Röſch thut, von dem אין abhängen zu laſſen. Was aber das Schlimmſte iſt, ſo verdankt die ganze Erklärung der Täuſchung ihren Urſprung, daß das Subject von יכרת auch zum Subject von אין gemacht ſei. Wir ergänzen, ſagt *Lengerke* a. a. O., bei אין noch *einmal* das Subject משיח, welches aber ſprachgemäß geſchehen kann, da es unmittelbar vorausgegangen iſt. Dieſe Ergänzung iſt ſtatthaft, wenn das ergänzte Subject wirklich daſſelbe bleibt. Allein der Meſſias, der ausgerottet werden ſoll, iſt nach ihm nicht derſelbe, von dem das אין prädicirt wird, ſondern dieſer iſt eben ein *anderer*, ein ſolcher, der ihm vermöge des Rechts der Geburt auf dem Throne *folgen* ſollte. Wäre er derſelbe, ſo erhielten wir den Sinn der oben bereits verworfenen Erklärung von Ch. B. *Michaelis*: »der auszurottende Meſſias wird nicht ſein.« Kurz, um mit einem Blicke die ganze Mangelhaftigkeit dieſer Erklärung vor uns zu haben, ſo hätte *Lengerke*'s Meinung etwa ſo ausgedrückt ſein müſſen: Und ſein *Sohn* (nicht Angehöriger, denn zu den Angehörigen oder Verwandten des Seleucus gehörte auch Epiphanes als Bruder) wird nicht Meſſias ſein, oder weil doch ſein Sohn Demetrius ſpäter wirklich noch zum Throne gelangte, vielmehr: Und ſein Sohn wird nicht ſein *unmittelbarer* Nachfolger in der Herrſcherwürde ſein. Daß dieſer Gedanke aber in dem אין לו nicht liegen könne, wird jeder Unbefangene nach dem Obigen wohl zugeben müſſen. — Aus unſerer Kritik hat ſich ſomit einerſeits ein negatives Reſultat ergeben, die Unhaltbarkeit der bisherigen Anſichten, andrerſeits aber auch ein poſitives Reſultat, daß nämlich das ואין לו »nec erit ei, nec habebit Messias ille« bezeichnet und was damit zuſammenhängt, daß aus dem Vorhergehenden ein *Prädicat*begriff *ergänzt* werden muß. Wie dieſe Ergänzung vollzogen werden könne, haben wir ſchon oben angedeutet, nämlich durch eine Vergleichung von Jer. 36, 30. und durch eine tiefere Erörterung des Begriffes Meſſias Nagid. Allein da wir zu beiden Operationen noch nicht die nöthigen Data zur Hand haben, ſo müſſen wir hier auf einen ſpätern Ort als auf die Vervollſtändigung unſerer jetzigen Unterſuchung verweiſen.

הבא iſt nähere Beſtimmung zu נגיד und ſoll dieſen von dem vorhergenannten משיח unterſcheiden. Uebrigens kann das בוא weder die Erſcheinung des Nagid bloß als zukünftig darſtellen ſollen — denn die zukünftige Zeit iſt ſchon enthalten in dem ישחית und darin, daß er erſt nach den 62 Wochen erſcheinen ſoll — noch auch, wie Hitzig und Röſch wollen, den Nagid als Nachfolger des Meſſias bezeichnen. Denn theils iſt der Meſſias V. 26. gar nicht, wie ſie behaupten, Seleucus IV. von Syrien, theils aber würde, wenn dies zugegeben wird, der Begriff der Nachfolge ſchon im Zuſammenhang liegen, da, wenn beide, der Meſſias und der Nagid, ſyriſche Könige ſind, der Nagid doch wohl unmittelbar auf den Meſſias folgen müßte, weil der Tod dieſes und die Wirkſamkeit jenes in dieſelbe Zeit der einen letzten Woche verlegt werden. Wir faſſen das בוא daher in der nicht ſeltenen Bedeutung »eindringen, einbrechen« Dan. 1, 2. Jer. 36, 29.; ſo daß der נגיד durch הבא als ein fremder, feindlicher und heidniſcher Fürſt bezeichnet wird.

וְקִצּוֹ בַשֶּׁטֶף. Betrachten wir hier zunächſt diejenigen Auslegungen, die, um die Meſſianität unſers Abſchnitts zu retten, in unſern Worten keine Weiſſagung von dem Tode jenes Nagid oder des fremden Fürſten finden wollen. Denn da ſie unter dieſem den Römerfürſten Titus und unter der von ihm ausgehenden Verheerung Jeruſalems und des Tempels die letzte Zerſtörung im J. 70 n. Ch. verſtehen müſſen, ſo dürfen ſie natürlich den Fürſten bei jener Expedition nicht umkommen laſſen. Sie beziehen daher das Suffix in קצו nicht auf das vorhergehende נגיד. Allein worauf denn? Hävernick a. a. O. bezieht es in ſeiner Verlegenheit auf die Subſt. העיר und הקדש und vorzugsweiſe auf das letztere, allein dann müßte, wie auch Hengſtenberg zugiebt, ſtatt des Singular des Suffix der Plural ſtehn. Vitringa a) dagegen, dem Hengſtenberg folgt, läßt das

---

a) C. Vitringa dissertat. de LXX hebdom. Dan. adversus Marsham. unter ſeinen observ. sacr. Libr. VI. Jen. 1723. 4.

Suffix auf den ganzen vorhergehenden Satz zurückweiſen: finis ejus rei, quod nempe urbem ac templum populus ducis venturi sit vastaturus, und indem nun שטף mit Berufung auf Dan. 11, 22. 26. von einem großen feindlichen Heere gedeutet wird, ſo entſteht folgender unerträglich tautologiſche Gedanke: die Verwüſtung durch das Heer eines feindlichen Fürſten kommt durch dieſes Heer. Doch auch abgeſehen von dieſer doch ein wenig zu ſtarken Tautologie, wer giebt uns das Recht, das Suffix, wenn es doch ganz unbeſtimmt auf das Vorhergehende hinweiſen ſoll, nur auf die letzten Worte und nicht auch auf den Anfang unſers Verſes, der mit dieſen noch dazu durch die gleiche Zeitbeſtimmung אחרי וגו näher zuſammenhängt, und ſomit auch auf den Tod des Geſalbten zu beziehen! Allein das geht nicht, wird man erwiedern; denn der ward gekreuzigt und fiel in keiner kriegeriſchen Expedition. Ganz recht, ſo verlangt es die meſſianiſche Anſicht: aber damit erweiſt ſich auch die Conſtruction des fraglichen Suffix als durchaus willkürlich. Wollte man dieſes nun auf keinen Fall auf den נגיד beziehen, ſo wäre es immer noch am rathſamſten, es auf ein ausgelaſſenes שָׁבֻעַ zu beziehen, das ſchon in dem Anfang unſers Verſes in dem אחרי u. ſ. w. verſteckt läge, während der ganzen Darſtellung unſers Verſes, der ja von der letzten Woche handelt, dem Geiſte des Verfaſſers vorgeſchwebt hätte und auch gleich im folgenden Verſe zweimal ausdrücklich genannt wird. Wenn man dann שטף in der Bedeutung eines göttlichen Zorngerichts [a]) nimmt Jeſ. 10, 22. Pſ. 78, 20. Prov. 27, 4. Ezech. 13, 13. 38, 22., ſo entſteht folgender nicht unpaſſender Sinn: das Ende dieſer Woche kommt im Zorn, am Ende der letzten Woche wird Gott Strafe nehmen an allen ſeinen Feinden und Widerſachern. Allein weit einfacher

---

a) Wenn die Schriftſteller des A. T. das göttliche Strafgericht ſo häufig unter dem Bilde eines in gewaltigen Strömen ſich ergießenden Regens, wie hier durch שטף und V. 27. durch נתך, beſchreiben, ſo denken ſie dabei vorzugsweiſe an das göttliche Gericht über die Städte Sodom und Gomorrha, das durch einen Feuer- und Schwefelregen vollzogen wurde, an die Sündfluth u. ſ. w.

und leichter iſt doch die Beziehung des Suffix in קצו auf das kurz vorhergehende נגיד und ſonſt pflegt unſer Verfaſſer doch der Deutlichkeit der Rede wegen ſtets das שבוע ausdrücklich zu nennen V. 27., weßwegen wir die eben angegebene Conſtruction des Suffix ohne Bedenken ergreifen. Ferner behalten wir שטף in der Bedeutung eines göttlichen Zornregens bei, wie ja auch תתך gleich im folgenden Verſe ganz ähnlich gebraucht wird, und überſetzen dann: »Sein (des Fürſten) Ende oder Tod kommt durch das göttliche Zorngericht a).« Richtig daher ſchon die **LXX.** im **Cod. Chis.** καὶ ἥξει ἡ συντελεία αὐτοῦ μετὰ ὀργῆς. So entſteht folgender Zuſammenhang b): Weil jener Fürſt die Stadt

---

a) Abſichtlich iſt der Ausdruck Zorngericht ſtatt Zorn gewählt; denn unter שטף ſcheint nicht ſowohl die heilige göttliche Geſinnung, die Grund iſt aller göttlichen Strafgerichte, als vielmehr ihre Aeußerung und Manifeſtation verſtanden werden zu müſſen. So waren die Facta, von denen unſer bildlicher Ausdruck entlehnt iſt, der Schwefelregen über die gottloſen Bewohner von Sodom und Gomorrha, die Sündfluth u. ſ. w. Aeußerungen des heiligen göttlichen Unwillens, und deßwegen kann auch die Schrift Prov. 27, 4. von einem שטף des Zorns (אַף) reden, welche Verbindnng doch eine Differenz zwiſchen שטף und אף vorausſetzt. Der Artikel vor unſerm שטף rechtfertigt ſich dadurch, daß in dieſem Worte eine ganze Todesart bezeichnet werden ſoll. Wie man auch ſonſt ſagt: umkommen durch das Schwert, durch das Beil u. ſ. w., ſo hier umkommen in dem (übernatürlichen) Regen.

b) Viele Ausleger, z. B. Bertholdt, Hitzig, Lengerke, deuten zwar קצו vom Tode des Fürſten, verſtehen aber unter שטף das Heer dieſes Fürſten. Am wenigſten zu billigen iſt die Art und Weiſe, wie Lengerke dieſe Anſicht vorträgt. Verwüſten wird das Kriegsvolk eines Fürſten (Antiochus), welches (wohl ein Druckfehler für welcher?) einbricht (in Perſien), aber ſein Ende wird ihn bei dieſem (mit einer Fluth verglichenen) Heere erreichen. Vgl. 11, 45. Denn הבא kann nach dem Zuſammenhange doch nur von demſelben Zuge, auf dem die Stadt und der Tempel verheert wurde, alſo von dem Zuge des Antiochus nach Jeruſalem und nicht nach Perſien verſtanden werden. Dieſe ganze Auffaſſung iſt lediglich aus dem Intereſſe entſtanden, um den Artikel vor שטף zu erklären. Ueberhaupt iſt aber gegen die Erklärung von שטף = Heer noch dies zu erinnern, daß das parallele תתך V. 27., das ja daſſelbe Bild enthält, und das parallele נחרצת V. 26. uns zwingen, bei dieſem Worte an die göttliche Strafgerechtigkeit zu denken. Aus demſel-

und den Tempel mit ſeinen Heerhaufen verheert und ſchändet, ſo ereilt ihn der Tod auf Anſtiften des Gottes, der alles unheilige Weſen ſtraft und rächt. Ueber קִצּוֹ und den Sinn der ganzen Stelle vgl. die Parallelſtelle Dan. 11, 45.

וְעַד קֵץ וגו. Das קֵץ kann hier nicht wohl anders als in dem Sinne genommen werden wie in dem ſo dicht davorſtehenden קִצּוֹ und bezeichnet alſo den Tod des Fürſten. Der Wohlklang und die gedrungene Kraft des Stils erlaubte es nicht und die Verſtändlichkeit der Rede erheiſchte es nicht, daß das Suffix wiederholt würde. Die Kraft des Suffix dauert aus dem קִצּוֹ noch fort. מִלְחָמָה ein Krieg, nicht der Krieg. Der hier gemeinte Krieg kann nicht ſchon im Vorhergehenden beſprochen und mit ihm etwa derſelbe Zug gemeint ſein, deſſen Ausgang die Verheerung von Stadt und Heiligthum durch die feindliche Schaar des Fürſten ſein ſoll: denn dann hätte ja der Artikel geſetzt werden müſſen. Es muß vielmehr ein anderer Krieg ſein, vielleicht ein ſolcher, der ſich gerade in Folge dieſer und ähnlicher Gräuelſcenen entſpann. Was ſich uns hier zufolge der Grammatik nur als Vermuthung aufdrängt, kann erſt ſpäter bei der Darſtellung der Erfüllung unſerer Weiſſagung durch Zuziehung der Geſchichte erwieſen werden. — Gegen das Ende des Fürſten, heißt es alſo, (iſt) ein Krieg, Beſchluß von Trümmern. Kurz vorher, ehe der Fürſt umkommt durch Gottes Strafgericht, wird jener durch mancherlei Gräuelthaten hervorgerufene Krieg eine ſchreckliche Kataſtrophe herbeiführen: ſo iſt es in Jehovahs Rath unabänderlich beſchloſſen (נֶחֱרֶצֶת). Das, was zertrümmert werden ſoll, wollen wir hier ebenfalls, um den Sinn des Verſes im Zuſammenhang angeben zu können, vorläufig anzeigen, die Erhärtung unſerer Ausſage aus der Geſchichte auch hier dem Verlauf unſerer Darſtellung überlaſſend: es iſt das Heer des feindlichen Fürſten. Wie beide an dem Heiligthum des Herrn gefrevelt haben, ſo kommen auch beide durch ſeinen Zorn um (zwiſchen שֶׁטֶף und

---

den Grunde vornämlich verwerfen wir auch die Erklärung des בַּשֶּׁטֶף ὡς ἐν κατακλυσμῷ = plötzlich. Hiezu kommt, daß dann ebenfalls der Artikel unerklärt bleibt.

נחרצה findet ein Parallelismus ſtatt), zuerſt das Heer, gleich darauf der Fürſt a). Im folgenden Verſe werden die ſtets wach-

---

a) An dieſer Stelle ergiebt ſich die Auffaſſung des קץ von Hengſtenberg noch als beſonders unſtatthaft. Wie oben angezeigt, faßt er es von dem Eintreten der totalen Zerſtörung Jeruſalems unter Titus. Dieſer Zerſtörung müßte dann noch der Beſchluß von Trümmern als das Geringere voraufgehen; denn jene ſollen עד קץ eintreten. Allein eine ſolche Annahme iſt gewiß gegen den Sinn des Verfaſſers, der das נחרצה dann zu dem Satze mit ישחית geſetzt haben würde, da gerade das Große und Unglaubliche am erſten einer beſondern Erhärtung durch Berufung auf den unabänderlichen Rathſchluß Gottes bedurfte. Dies iſt auch wie natürlich der conſtante Sprachgebrauch des Worts beim Daniel V. 25 und 27. und ſonſt. — Wer dagegen, das erſte קץ mit uns vom Tode des Fürſten erklärend, das zweite קץ wegen des fehlenden Suffix trotz ihrer in Stellung und Ausdruck ſo entſchieden ausgeſprochenen Identität nicht vom Tode des Fürſten, ſondern von dem Ende des Zeitraums, von dem die Rede iſt, d. i. vom Ende der letzten Woche verſtehen wollte: auch der müßte gleich uns den Beſchluß der Trümmer oder die Niederlage des feindlichen Heers kurz vor den Tod des Fürſten ſetzen; denn dieſer Tod und das Ende der letzten Woche fallen zuſammen, vgl. u. Erkl. zu V. 27. — Dagegen aber, קץ als stat. cstr. mit מלחמה zu verbinden und den Beſchluß der Trümmer auf den Tod des Fürſten zu beziehen, ſpricht theils ſchon der Grund, daß dieſer Tod dann durch ein doppeltes נחרצה verbürgt würde (vgl. V. 27.), gleichſam als wenn Daniel der einmaligen Verſicherung des Engels keinen Glauben geſchenkt hätte, was wie unpaſſend ſo auch gegen die Sitte unſers Buchs iſt; theils ſpricht dagegen und ebenſo gegen die Faſſung der Worte, welche die Verbindung von קץ mit מלחמה zwar beibehält, den Beſchluß der Trümmer aber von der Niederlage des Heers deutet, der Umſtand, daß das Ende des Kriegs, der, wie wir unten ſehen werden, nur der von den Maccabäern erregte Freiheitskampf ſein kann, über die Periode der letzten Woche hinausfallen und außerdem dem Tode des Fürſten nicht nur, ſondern auch der ſchon etwas frühern Niederlage ſeines Heers zu fern liegen würde, als daß er bei der Genauigkeit der Zeitbeſtimmungen in unſerm Abſchnitt zu einem terminus hätte dienen können. — Hiemit wären alle möglichen Verbindungen des קץ erſchöpft und die oben im Text angegebene hinreichend gerechtfertigt. — Schließlich läßt ſich nachträglich an dieſem Orte auch leicht nachweiſen, daß ſowohl das הבא, als auch das Suffix in קצו ſich nicht auf das vorhergehende עם beziehen laſſen. Wir gehen auch hier natürlich von der Identität des doppelten קץ in unſerm Verſe aus. Daß das zweite קץ nicht von der Niederlage des Heers verſtanden werden kann, braucht wohl nicht nachgewieſen zu werden: denn was ſollte dann wohl der Beſchluß von Trümmern bedeuten? Muß aber das קץ beide Male auf ſenden Gräuelthaten des Fürſten nach Inhalt und Zeit, ſeine ſteigende Macht und Verblendung und die Zeit ſeines Endes uns noch näher beſchrieben.

V. 27. Und er wird einen ſtarken Bund machen mit Vielen **eine** Woche lang und die halbe Zeit dieſer Woche wird er feiern laſſen Opfer und Speisopfer und wider den Gräuelflügel ſich erheben ein Verwüſter, und bis ſie vollendet ſein wird, wird Beſchloſſenes herabträufen über den Verwüſteten.

Zunächſt fragt ſich, was zu הגביר Subject ſei. Die meſſianiſchen Erklärer können natürlich den נגיד nicht zum Subject machen, darum machen ſie nach dem Vorgange der LXX. שבוע אחד dazu. Sehen wir dagegen auf den vorhergehenden Vers und bedenken, daß noch in dem קצר von dem נגיד die Rede war, ſo iſt es gewiß das Einfachſte, dieſen zum Subjecte zu machen. Allein das ſoll nicht gehen, wie Hengſtenberg bemerkt. Denn — dies iſt ſein einziger Grund — ברית komme in dem ganzen Buche nur von dem Bunde Gottes mit Iſrael vor. Aber geſetzt auch, Daniel habe dieſes Wort ſonſt nur in dieſem Sinne gebraucht, wer möchte daraus ſchließen wollen, er habe es immer in dieſem Sinne gebrauchen müſſen, da die Bibel ſelbſt es doch häufig genug von andern Bündniſſen gebraucht! Doch zum Ueberfluß kommt das beſtrittene ברית, z. B. Daniel 11, 32., gerade von dem Bündniſſe vor, das die abtrünnigen Juden mit dem Antiochus Epiphanes machen, vgl. Hävernick zu d. St. Können wir nun dieſen Einwand gegen unſere Erklä-

---

denſelben Gegenſtand bezogen werden, ſo kann קצר natürlich ebenfalls nicht von der Niederlage des Heers verſtanden werden und das Suffix kann ſich ſomit nicht auf עם, ſondern muß ſich auf נגיד beziehen. Bezieht ſich aber das Suffix auf נגיד, ſo iſt es natürlich anzunehmen, daß von dieſem auch im הבא die Rede ſei. Außerdem aber, was die Conſtruction des הבא betrifft, ſo ſieht man nicht ein, aus welchem Grunde das עם durch dieſes Wort näher beſtimmt wäre; wogegen eine nähere Beſtimmung des Fürſten im Gegenſatz zu dem משיח paſſend und faſt nothwendig war. Dennoch hat auch Scholl noch הבא auf עם bezogen.

rung nicht gelten laſſen, ſo haben wir noch 2 poſitive Gründe zur Hand, die ſie dringend erheiſchen. Denn 1) wenn zu הגביר die eine Woche Subject iſt, ſo darf zu dem folgenden ישבית nicht wieder der Nagid Subject werden. Das wird auch von den meſſ. Erklärern bereitwillig zugeſtanden, und deßhalb machen ſie auch ganz conſequent חצי השבוע »die Hälfte dieſer Woche« zum Subject des ישבית. Nun wird nach ihrer Meinung der jüdiſche Opferdienſt durch den Tod des Meſſias Jeſu aufgehoben. Dieſer aber füllt nicht eine ganze halbe Woche aus, ſondern nur einen kurzen Zeitpunct in dieſer Woche, nämlich ihren Endpunct. Es hätte daher, wenn ihre Erklärung richtig wäre, ſtatt חצי השבוע heißen müſſen קֵץ חצי u. ſ. w. Doch könnte man verſucht ſein, das חצי von einem ſolchen Zeitpuncte in dieſer Woche zu verſtehen. Allein dies iſt gewiß nicht im Sinne unſeres Buchs. Denn חצי, wo es ſonſt bei apokalyptiſchen Zeitbeſtimmungen im Daniel vorkommt, bezeichnet immer einen ganzen Zeitraum, in deſſen Verlauf ſich gewiſſe Begebenheiten ereignen ſollen, 12, 7. vgl. 7, 25. und dann kann auch das vorhergehende parallele שבוע אחד, wie allgemein zugegeben wird, nur von dem ganzen Zeitraum dieſer einen Woche, nicht von dem Anfangs- oder Endpunct derſelben, verſtanden werden. Grammatiſch richtig faßt daher Hengſt. die Worte, wenn er ſie von der ganzen öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu verſteht, die dann aber, wie er wirklich behauptet, eine halbe Woche oder drei ein halb (?) Jahre gedauert haben müßte. Ferner wenn wir ſo einmal die gewöhnliche Beſtimmung der Schrift verlaſſen und den engern Zuſammenhang, den ſie allerdings zwiſchen dem Tode Chriſti und der Aufhebung des meſſ. Opferthums feſtſtellt, willkürlich erweitert haben, ſo läßt ſich nicht abſehen, warum wir dieſen Zuſammenhang bloß auf die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu beſchränken und nicht bis auf ſeine ganze Erſcheinung, von ſeiner Geburt an bis zu ſeinem Tode, ausdehnen wollen, wie denn wohl Niemand im Sinne des Ebionitismus behaupten möchte, daß Jeſu erlöſende Thätigkeit bloß auf die Zeit ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit zu beſchränken ſei.

Endlich müſſen wir noch das Argument hinzufügen, das gleicherweiſe gegen alle meſſ. Erklärer ſpricht, daß in unſerm Texte von einer Beziehung des Geſalbten, der im Anfange von Vers 26. vorübergehend genannt wird, und zwar weder ſeines Todes, noch ſonſt zu der Aufhebung des Opferdienſtes im Tempel ganz und gar nichts geſagt iſt. Wenn wir dagegen den נגיד zum Subject machen, ſo paßt Alles vollkommen. Der Sinn iſt dann: Ein Fürſt wird eine halbe Woche lang den Opferdienſt feiern laſſen, dieſer wird eine halbe Woche lang aufgehoben ſein, um dann wieder eingerichtet zu werden. 2) Es iſt im Folgenden der משמם, wenn dies Wort für ſich zu faſſen iſt, was vorläufig als erwieſen angenommen wird, kein Anderer als der Nagid und alſo auch dieſer in dem dritten Satzgliede unſeres Verſes Subject. Wir können alſo nicht anders, als ihn auch zum Subjecte von הגביר machen. Somit haben unſere Worte folgenden Sinn: Viele Juden werden eine Woche lang ſich zu dem feindlichen Fürſten halten und ſeine Macht verſtärken. Wenn ich nun noch vorläufig bemerke, daß bei dem Fürſten an Antiochus zu denken iſt, ſo bitte ich zu vergleichen Dan. 11, 30. und 1 Macc. 1, 11. Ueber den Artikel in לָרַבִּים vgl. Lengerke a. a. O.

Daß die Zeitbeſtimmung חצי השבוע an den Anfang des 2ten Satzgliedes geſtellt iſt, muß einen Grund haben. Wir finden ihn in einem gewiſſen Nachdruck, der den Worten zukommt, und darin, daß er ſich gleichmäßig auf die beiden folgenden Satzglieder bezieht.

ועל־כנף u. ſ. w. Daß in dieſen Worten von der Verwüſtung des Tempels die Rede ſei, daran kann in dieſem Zuſammenhange im Allgemeinen nicht wohl gezweifelt werden, und auch die LXX. haben dieſe Beziehung ſchon in ihrer freilich etwas freien Ueberſetzung: *Καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται* ausgedrückt. Allein über die grammatiſche und lexikaliſche Begründung des Einzelnen herrſcht ein großer Streit.

Zunächſt müſſen wir uns rückſichtlich der Conſtruction orientiren. Von Alters her und auf die Auctorität des *βδέλ. τῶν* ἐρημ. der LXX. hin iſt das משמם mit שקוצים verbunden. Von dieſer Verbindung gab es 2 Modificationen. Entweder faßte man משמם als subst. abstr. und ließ es zur nähern Beſtimmung des שקוצים dienen, ſo z. B. Bertholdt, wenn er erklärt: Auf dem Flügeldache des Heiligthums wird der Gräuel der Verwüſtung ſtehen. Allein משמם heißt nicht Verwüſtung, ſondern Verwüſter, wie ſchon aus dem folgenden שֹׁמֵם = verwüſtet, das zu unſerm Wort im geraden Gegenſatz ſteht, erhellt, und dann müßte ſtatt des stat. abs. von שקוצים der stat. constr. ſtehen. Oder man ließ dem משמם die ihm gebührende Bedeutung eines Particips und conſtruirte es als Adjectiv zu dem Plural שקוצים nach Analogie des אֲדֹנִים קָשֶׁה Jeſ. 19, 4. So Hitzig a. a. O. Allein abgeſehen davon, daß es nur eine beſtimmte Zahl von nominibus pluralibus giebt, die mit dem Sing. conſtruirt werden können, und daß mit dieſer Conſtruction auch die übrige ganze Auffaſſung der Stelle, die wir nicht billigen können, zuſammenhängt, ſo ſpricht ſchon das gegen die angenommene Verbindung der beiden Worte, daß an der einen Stelle, wo ſie wirklich vorkommt, Dan. 11, 31., der Singular השקוץ ſteht, vgl. 12, 11. Wir müſſen daher vielmehr annehmen, zumal da beim Daniel ſich der Plural שקוצים ſonſt nie findet, daß dieſer hier abſichtlich geſetzt ſei, um eine an ſich mögliche Verbindung des Worts mit dem folgenden משמם zu verhindern.

Somit bleibt nur die Verbindung übrig, die von den Maſorethen ſchon angedeutet iſt, daß כְּנַף als stat. constr. mit שקוצים zuſammengehört und משמם Subject des Satzes wird. Unter dem Verwüſter iſt dann der Nagid zu verſtehen, der ja auch in den beiden erſten Sätzen unſeres Verſes der Handelnde iſt und von dem nach Vers 26. ebenfalls eine Verheerung von Stadt und Heiligthum ausgehen ſoll.

Doch ſuchen wir, bevor wir zur Beſtimmung der Worte כנף שקוצים übergehen, vorläufig zu ermitteln, was ſie nach dem Zuſammenhang der Stelle etwa ausdrücken können. Dies möchte um ſo nöthiger ſein, als die Willkür beſonders dem כְּנַף

die verſchiedenartigſten Bedeutungen aufgedrungen hat. Wenn nun nach dem Vorigen als erſtes Kriterium der halben Woche eine Abſchaffung des gewöhnlichen Opferdienſtes im Tempel angegeben wird, die nur dieſe halbe Woche hindurch dauern, alſo nachher wieder annullirt werden ſoll und ſomit eine gewiſſe Erhaltung, nicht eine totale Zerſtörung des Tempels vorausſetzt — denn wäre ſeine Zerſtörung unter Titus hier gemeint, wie hätte dann ſpäter in ihm wieder der frühere Opferdienſt begonnen werden können — ſo folgt einerſeits, daß auch in unſerm Satze von keiner totalen Verwüſtung des Tempels die Rede ſein kann, andererſeits dürfen wir vermuthen, daß der heidniſche Fürſt, wie er den moſaiſchen Opfercult im Tempel einſtellen ſoll, ſo auch ſeinen heidniſchen Gottesdienſt in demſelben einrichten werde: denn ohne Gottesdienſt irgend einer Art hätte der immer noch beſtehende Tempel gar keinen Zweck mehr gehabt.

Dieſe Vermuthung, daß an unſerer Stelle von der Einführung des heidniſchen Opferdienſtes im Tempel die Rede ſein müſſe, ſcheint auch bei ihrem erſten Anblick beſtätigt zu werden. Denn שִׁקּוּץ drückt nach allgemeinem Einverſtändniß nicht blos in unſerm Buche Dan. 11, 31. 12, 11., ſondern auch ſonſt im Alten Teſtament ſtets eine Beziehung auf den Götzendienſt aus. Wenn aber an den Dan. Stellen der Singul. הַשִּׁקּוּץ, hier aber der Plur. ſich findet, ſo haben wir an jenen Stellen an den Gräuel κατ᾽ ἐξοχήν, d. i. den 1. Macc. 1, 55. erwähnten Götzenaltar, an unſerer Stelle aber an eine Pluralität von Gräueln, d. i. die einzelnen heidniſchen Opfer zu denken, die auf ihm dargebracht wurden. Allein was bedeutet hier כְּנַף? Man hat es verſtanden vom Flügeldach des Tempels (Bertholdt), oder von dem Flügel eines feindlichen Heeres (Jahn), oder von dem Tempel ſelbſt, indem Flügel Bild des Schutzes ſein ſoll (Lampe). S. die Widerlegung dieſer Anſichten bei Hengſtenberg a. a. O. Eine neue Erklärung hat Hävernick in ſeinem Commentar gegeben, indem er כְּנַף von dem höchſten Puncte einer Gegend erklärt, was in Jeruſalem eben der Tempel ſei. Da ihre Gezwungenheit und Untextmäßigkeit einleuchtet und ſie wohl nur der Ueberſetzung der **LXX.** ἐπὶ τὸ ἱερὸν ihren Urſprung verdankt, ſo wollen wir ſogleich unſere Anſicht geben. Wir nehmen mit **Hengſtenberg** und **Hitzig** כנף in der Bedeutung von Spitze, äußerſtes Ende. So redet die Bibel von כנף הארץ, »äußerſten Enden der Erde« Jeſ. 11, 12. Hiob 37, 3. Ezech. 7, 2. und von einem πτερύγεον τοῦ ἱεροῦ »der Spitze oder Zinne des Tempels« Matth. 4, 5. Luc. 4, 9. Die Spitze der Gräuel würde nun die Spitze ſein, auf der die Gräuel oder die abgöttiſchen Opfer im Tempel dargebracht werden, d. i. die Spitze oder Oberfläche des Altars. Wir denken dabei an den Befehl des Epiphanes, auf dem Brandopferaltar im Tempel einen kleinern Altar zu errichten, um darauf den heidniſchen Göttern zu opfern 1 Macc. 1, 55. 59. 4, 43 u. ſ. w. Aehnlich **Rösch** a. a. O. a). **Hengſtenberg** dagegen wendet die Worte anders, wenn er ſie von der Spitze des Tempels, der gleichſam ein Götzentempel geworden ſei, deutet und die Verwüſtung, die über die Spitze dieſes Tempels kommen ſoll, von einer gänzlichen Zerſtörung desſelben, einer Zerſtörung vom Fuß bis zur Spitze, erklärt. Allein theils können wir die Weiſſagung von einer totalen Zerſtörung des Tempelgebäudes aus obigen Gründen hier nicht gut heißen, theils müßten wir dann vor dem שקוצים, das im Plural mit dem einen Tempel ſchwerlich identiſch ſein kann, noch ein בית oder היכל erwarten.

Somit hätten wir bis jetzt folgenden paſſenden Sinn herausgebracht: Eine halbe Woche lang wird ſich wider die durch Gräuel entweihte Spitze des Altars ein Verwüſter erheben: ein heidniſcher Fürſt wird ſie dadurch verheeren und entheiligen, daß er auf ihr einen Altar für den heidniſchen Cultus errichtet, der jedoch nur eine halbe Woche dauert. Hierbei haben wir bloß

---

a) Nicht unpaſſend vergleicht **Rösch** das גג 2 Moſ. 30, 3. 37, 26., was hier ebenfalls von der Oberfläche eines Altars gebraucht wird. Nur können wir mit ihm bei dem שקוצים nicht unmittelbar an den Götzenaltar denken: denn dieſer ſteht, weil ein einzelnes Object, ſonſt durchgängig im Singular. **11, 31. 12, 11.**

noch einen Punct zu erörtern unterlaſſen, nämlich den, ob die Altarsſpitze erſt dadurch, daß ſie der heidniſche Fürſt verwüſtet, zu einer Gräuelſpitze *werden* oder ob ſie ſchon *vorher* dieſen Namen verdienen ſoll. Im erſten Fall würde die Schuld der Schändung des Heiligthums allein auf den Fürſten bezogen und das Wort שקוצים von einer heidniſchen Gottesverehrung im *eigentlichſten* Sinne verſtanden, im andern Falle wäre das jüdiſche Volk durch ſeine Gottloſigkeit *ſelber* die erſte Urſache der Entheiligung des Tempels und שקוצים würde von der heidniſchen Geſinnung, nicht dem äußern heidniſchen Cultus, alſo mehr *uneigentlich* zu verſtehen ſein. Wir ziehen ohne Bedenken die letzte Faſſung der Worte vor, und zwar aus folgenden Gründen. Erſtens: war die Altarsſpitze ſchon eine Gräuelſpitze im eigentlichen Sinne, d. h. wurde auf ihr ſchon früher den heidniſchen Götzen geopfert, wie hätte der Fürſt ſie dennoch dadurch verwüſten können, daß er auf ihr einen Altar zum heidniſchen Cultus errichtete? Auch würde die Annahme eines der Verwüſtung voraufgehenden heidniſchen Opferns im Tempel gegen die Geſchichte ſtreiten, die weder in der Zeit des Antiochus noch des Titus ſo Etwas berichtet. Dieſen Schwierigkeiten könnte man nur dadurch ausweichen, daß man an unſerer Stelle die Figur der Prolepſis annehme, d. h. daß jener Altarsſpitze von vornherein ein Merkmal, nämlich das der Gräuelſpitze, beigelegt würde, das ihr erſt in *Folge* der Handlung des Verbums »hier des Verwüſtens« zukäme. Der Fürſt verwüſtet jene Spitze, ſo daß ſie zu einer Gräuelſpitze wird. Wenn nun dieſe Figur an ſich allerdings zuläſſig iſt, ſo iſt ſie doch in dieſem Zuſammenhange hart, dagegen bleibt Alles in der Ordnung, wenn wir unter den Gräueln die unheilige, heidniſche Geſinnung, den Unglauben, verſtehen, in dem das Volk ſeine Opfer auf dem Altar des Herrn darbringt, dieſen dadurch entweihend. Dieſe Opfer ſind dann, wenn auch äußerlich noch auf die vom Geſetze vorgeſchriebene Weiſe dargebracht, doch der Wahrheit nach zu heidniſchen Opfern und der Altar des Herrn, auf dem ſie dargebracht werden, iſt zum Götzenaltar geworden und durch die Schuld des Volks in die Gewalt des Verwüſters gegeben. Uebrigens kommt der Gedanke, daß die Opfer, welche zwar auf die vorgeſchriebene Weiſe, aber nicht mit dem rechten Sinne, mit reuigem und demüthigem Herzen Gott dargebracht werden, Gott nicht gefallen, ihm ein Gräuel ſind, nicht ſelten im A. T. vor Pſ. 40, 7. 51, 18. Zweitens weiſt der Zuſammenhang ſelbſt auf eine Verſchuldung des jüdiſchen Volkes bei Entheiligung des Tempels hin. Denn im Anfang unſeres Verſes heißt es, daß viele unter den Juden ein Bündniß mit dem fremden Fürſten ſchließen würden. Ein ſolcher Uebergang zu einem feindlichen und dazu heidniſchen Volke involvirt aber jedenfalls eine Verleugnung der Liebe zu Gott und Vaterland. Darum ein ſolcher Bund auch von unſerm Verfaſſer im Gegenſatz zu dem בְרִית קֹדֶשׁ Cap. 11, 32. ein frevelhafter Bund genannt wird מַרְשִׁיעֵי בְרִית = die einen frevelhaften Bund machen. S. Hävernick a. a. O. Drittens iſt es Grundgedanke unſeres Buches, daß das ſchwere Unglück des jüdiſchen Volkes unter Epiphanes über daſſelbe verhängt wird, allein in Folge ſeiner Sünden 8, 23. S. die treffende Erörterung bei Hengſtenberg [a]) a. a. O. Endlich viertens wird auch in den Büchern der Maccabäer das damalige Elend der Juden auf ihr unheiliges Weſen als ſeine Urſache zurückgeführt. Wir bleiben alſo dabei, daß in den Gräueln, dem Abfall des Volkes von ihrem Jehovah, der ſich beſonders in dem öffentlichen Cultus manifeſtiren ſoll, der Grund angegeben wird, warum der fremde Fürſt die Gewalt bekommen werde, eine halbe

---

a) Nur die Stellen 8, 12. 13. und 11, 31. gehören hier nicht her. Letztern Vers überſetzt Hengſt. ſo: und Arme (Mächtige) werden aus ihm aufſtehen und entheiligen das Heiligthum, die Veſte, und wegnehmen das Beſtändige und geben den Gräuel als einen verwüſtenden. Das מִמֶּנּוּ aber bezieht er auf בְּרִית im vorigen Verſe, ſo daß die, welche das Heiligthum entheiligen, die Juden ſelber ſind. Allein es muß auf Epiphanes gehen und »auf ſeinen Befehl« bedeuten. Denn erſtens iſt בְּרִית ein Femininum und dann iſt Epiphanes, ohne beſonders wieder genannt zu werden, auch Subject zu יַחֲנִיף Vers 32., welches hart wäre, wenn Vers 31. von ihm gar nicht die Rede wäre. Vgl. unſ. Weiſſ. Vers 26., wo die Verheerung des Heiligthums ebenfalls von dem Volke des Fürſten ausgeht. Ueber die andere Stelle werden wir unten noch weitläuftiger handeln.

Woche lang ihren Tempel auf die beſchriebene Weiſe zu verwüſten.

ועד כלה וגו׳. Wir kommen hier zum Schlußſatze unſeres ganzen Abſchnittes, über den freilich auch die abweichendſten Vermuthungen aufgeſtellt ſind. Der Grundirrthum beſtand ſtets darin, daß man כלה für ein Subſtantiv, nicht für das Verbum hielt, wahrſcheinlich wohl, weil man das כלה ונחרצה Jeſ. 28, 22. verglich und darnach zu voreilig unſere Stelle erklärte. Erſtens nun beginnt man mit unſern Worten einen ſelbſtſtändigen Satz. So z. B. Hävernick a. a. O. wenn er überſetzt: es trieſt herab bis zur Vertilgung und Verhängniß auf die Verwüſtung. Wenn wir ihm nun auch trotz Hengſtenberg's Entgegnung zugeben, daß תתך auch ohne nähere Beſtimmung durch ein beſonderes Subject aus dem Zuſammenhang verſtändlich und daß, wie allgemein zugegeben wird, נָתַךְ der terminus technicus für göttliche Strafgerichte ſei (Dan. 9, 11. Chron. 12, 7. Jerem. 7, 20. 42, 18 u. ſ. w. vgl. unſere Bemerkung zu dem שטף, das auch zunächſt den natürlichen Regen bedeutet), wenn wir ferner dem כלה auch die Bedeutung Vernichtung einräumen: ſo läßt ſich freilich bei einem Unglück, das ſich ſteigert (עד) bis zur Vernichtung ſeines Objects Etwas denken, aber was wäre denn das für ein von Gott verhängtes Unglück, das ſich ſteigerte bis zur göttlichen Straſſentenz oder auch bis zum göttlichen Strafgericht (נחרצה)! Daß dieſe Straſſentenz nun es eben iſt, welche herabtrieſt, ihren Gegenſtand verheerend und vernichtend, das haben Andere auch wohl gefühlt, z. B. Bertholdt und Hengſtenberg, und hieraus iſt die zweite Verknüpfung der Worte entſtanden, die unſern Satz eng mit dem Vorhergehenden verbindet, ו durch et quidem erklärt und עד als Conjunction faßt, von welcher der übrige Satz abhängig ſei. Letzterer überſetzt: und zwar bis Vollendetes und Abgeſchnittenes triefen wird über den Verwüſteten. Wenn nun auch die Conſtruction des נחרצה richtig iſt und dieſem Worte ferner ſeine eigentliche und beim Daniel durchgängig ſich findende Bedeutung einer unabänderlich feſten göttlichen Strafſentenz vindicirt iſt 9, 25. 26. und beſonders 11, 36., wo es durch נעשׂתה erklärt iſt, ſo können wir doch die Beziehung, in die H. unſern Satz zu dem Vorhergehenden ſetzt, nicht billigen. Denn erſtens dürfte das Vav in ועד hier ſchwerlich durch »und zwar« überſetzt werden können. H. weiſt freilich dieſe Schwierigkeit mit leichter Hand zurück, indem er meint, dieſer Gebrauch jener Partikel bedürfe kaum einer Bemerkung, und nun einige Stellen und als Auctoritäten die Grammatiken von Ewald und Geſenius anführt. Die in Anſpruch genommene Bedeutung von ו kennen wir freilich auch, allein ſo kommt es, ſo viel wir wiſſen, nur vor einem einzelnen Nomen oder auch vor einem Präpoſitionalſatz vor, ſchwerlich aber vor einem längern Satz, der wie der unſere mehr ſelbſtſtändig auftritt und aus Conjunction, Subject und Verbum beſteht. Die Beweisſtellen, die H. anführt — es ſind V. 25. in unſerer Stelle ובצוק, ferner Jerem. 15, 13. und Joh. 1, 16. — ſind alle der erſten Art. Auch läßt ſich aus rationellen Gründen nachweiſen, daß ein ſolcher Gebrauch des ו vor einem Conjunctionalſatz nicht gut denkbar iſt. Denn ſteht es vor einem kurzen Präpoſitionalſatz, ſo würde dieſer vom Hörer oder Leſer, ſobald er ohne nähere Beſtimmung durch ein Verbum oder dgl. vorkäme, ſogleich zum Vorhergehenden bezogen, dagegen ein Conjunctionalſatz, zumal ein längerer, jenen auf einen entſprechenden Nachſatz geſpannt macht und, wenn dieſer fehlt, nothwendig die Deutlichkeit und Verſtändlichkeit der Rede, das Grundgeſetz jeder Sprache, erſchwert und verhindert. So lange alſo H. uns von dem angegebenen Gebrauch jenes ו vor einem Conjunctionalſatz kein Beiſpiel aufzuweiſen vermag, glauben wir an der Richtigkeit ſeiner Verbindung mit Recht zweifeln zu können. Doch könnten wir allerdings unſere Stelle ſo faſſen wie Hengſtenberg, nur mit der Ausnahme, daß ו dann nicht »und zwar« bedeutete, ſondern die gewöhnliche Copula wäre; allein dann müſſen die vorhergehenden beiden Satzglieder auch ſo erklärt werden, wie wir es gethan haben; nämlich חצי השבוע muß Accuſ. ſein und ſeine Kraft ſich durch beide Glieder hindurch erſtrecken und dann muß das Subject zu יַשְׁבִּת der Fürſt ſein, derſelbe, der auch der מְשֹׁמֵם iſt. Dann entſtände folgende Conſtruction: eine halbe Woche lang wird ein heidniſcher Fürſt ruhen laſſen — und bis u. ſ. w. Der Satz mit עַד wäre dem חֲצִי u. ſ. w. coordinirt, und was in dem letzteren ſeiner Zeitlänge nach beſchrieben würde, das würde in dem erſtern durch den ſachlichen Gehalt ſeines Endpunkts näher beſtimmt. Hengſtenberg freilich kann von dieſer Erklärung des וְ keinen Gebrauch machen, weil ſeiner Anſicht von unſerer Weiſſagung zufolge nun einmal der Fürſt nicht Subject in den vorigen Sätzen ſein darf und dieſes daher in der halben Woche gefunden werden muß; wir weiſen ſie aus andern Gründen ab, die wir jetzt gleich angeben wollen. Denn zweitens erklären wir mit Hengſt. unſere Worte, ſo müßte in dem Satze mit וְעַד der Culminationspunct des göttlichen Strafgerichts angegeben ſein, dem frühere geringere voraufgehen. Allein wenn doch in dem voraufgehenden מְשֹׁמֵם ſchon die Verwüſtung des Tempels, nach jenes Gelehrten Meinung ſogar die totale unter Titus, angedroht iſt, was für ein ſchlimmeres Schickſal ſollten dieſen und das jüdiſche Volk noch treffen können! Wir wiſſen es nicht, H. ſcheint es auch nicht zu wiſſen, wenigſtens hat er uns nicht geſagt, worin jenes Unglück denn beſtände, das nicht jene Verwüſtung, ja das größer als ſie wäre, und das doch in unſern Worten angezeigt ſein müßte. Er hat alſo nur eine formelle, keine materielle Erklärung des עַד gegeben, und auch die mußten wir oben in Anſpruch nehmen.

Suchen wir nun nach Zurückweiſung der bisherigen Erklärungen die unſere anzugeben und zu begründen. Natürlich beginnen wir mit וְעַד einen neuen Satz: denn ſeine Parallelisation mit dem חֲצִי הַשָּׁבוּעַ in dem angegebenen Sinne iſt, wenn wir auch ſeinen Inhalt anders wie Hengſtenberg beſtimmen und von dem Tode des verwüſtenden Fürſten deuten, ſchon deßhalb unthunlich, weil die ſo gewonnenen beiden Zeitbeſtimmungen dann doch zu weit von einander getrennt wären, um durch וְ verbunden ſein zu können. Nun aber faſſen wir כָּלָה nicht als

Subſt., wodurch wir in Hävernick's Erklärung zurückfallen würden, ſondern als Verbum und zwar in der gewöhnlichen Bedeutung: fertig, vollendet ſein [a]), Subject dazu wird die kurz vorhergenannte halbe Woche (חֲצִי הַשָּׁבוּעַ), עַד bleibt Conjunction, das וְ vor נחרצה drückt den Nachſatz aus. So entſteht die Ueberſetzung: Und bis ſie vollendet ſein wird (ganz richtig ſteht hier das **Perf.** כלה als **Fut. exact.**, das **Imperf.** יכלה würde ungrammatiſch ſein) wird Beſchloſſenes herabtriefen über den Verwüſteten. Bevor wir dieſe Faſſung näher begründen, müſſen wir über den Sinn des שומם noch ſprechen. Kaum braucht wohl bemerkt zu werden, daß dieſes nie und nimmer Verwüſter heißen kann; denn שָׁמֵם iſt ein **Verb. intrans.** und Verwüſter heißt משמם, das in dieſem Sinne noch kurz vorhergeht. שֹׁמֵם kann nur »verwüſtet« heißen. Allein wer iſt denn jener Verwüſtete? Wenn jener Verwüſter der feindliche Fürſt iſt, ſo, ſollte man denken, wäre auch der Verwüſtete — denn Verwüſter und Verwüſteter ſtehen in einem offenbaren Gegenſatze — dieſer Fürſt, der am Ende der halben Woche für ſeine vielen Schandthaten durch Gottes vergeltenden Arm ſeinen Lohn empfinge. Allein das geht nicht, meinen die meſſ. Ausleger; denn von dieſem Fürſten darf nun einmal in dieſem ganzen 27ten Verſe gar nicht die Rede ſein und am wenigſten darf er umkommen. Allein wie helfen ſie ſich? **Hävernick** a. a. O. ſagt, שוֹמם ſei hier Verwüſtung, wie es ja auch ſonſt im Daniel vorkomme 9, 18. und fügen wir in ſeinem Sinne hinzu V. 26., den einzelnen Verwüſter hat er ſich ſo ſchon vom Halſe geſchafft, Verwüſter (Sing.) ſei gleich Verwüſter (Plur.) und nun überſetzt er: Und bis zur Vernichtung und Verhängniß träuft es herab auf die Verwüſtung. Das dürfen wir doch wohl keine unbefangene Exegeſe nennen. Denn משמם iſt und bleibt der Sing. und muß daher jener Fürſt ſein, der auch nach V. 26. den Tempel verwüſtet, ſ. oben. Ferner heißt שומם hier nicht Verwüſtung, am wenigſten im Gegenſatz gegen das männliche משמם; denn auch in den beiden allegirten Stellen ſteht שְׁממוֹת (Verwüſtungen, genauer Trümmer), welches im Sing. die Femininalform שְׁמָמָה vorausſetzt. **Hengſtenberg** dagegen läßt wie gewöhnlich der Grammatik rückſichtlich des שומם ihr Recht widerfahren, indem er überſetzt: über den Verwüſteten, und es in einer ganz beiläufigen Bemerkung auf den Tempel bezieht, der im kurz Vorhergehenden freilich gar nicht genannt iſt, ſondern nur die Gräuel- oder Altarſpitze. Ueber den Verwüſter theilt er leider ſeine Anſicht gar nicht mit, vielleicht aus dem dunkeln Gefühle, daß hier ganz zur Unzeit wieder der Nagid zum Vorſchein kommen werde. Vgl. **Hengſt.** a. a. O. S. 510. Doch ſcheint er auch das שומם nicht conſtant auf den verwüſteten Tempel bezogen zu haben; denn warum ſchriebe er ſonſt das Adjectiv den Verwüſteten durchgängig mit einem großen Anfangsbuchſtaben! So wenig er ſich aber eine genaue Rechenſchaft über den Verwüſter und Verwüſteten gegeben zu haben ſcheint, ſo wenig hat er bei Entwickelung des Sachgehalts in beiden Ausdrücken den directen Gegenſatz, in dem beide ſtehen, gewürdigt, wie treffend er dieſen auch bei der Entwickelung ihrer grammatiſchen Form geltend gemacht hat. Iſt nämlich — das leuchtet ein — משמם das Mascul. und ſteht mit Subſtantivbedeutung, ſo auch שמם, und iſt letzteres der Tempel, ſo muß, hätte er weiter ſchließen müſſen, auch erſteres vom Tempel gemeint ſein. Umgekehrt ſchließen wir: da משמם hier der feindliche Fürſt iſt, ſo muß auch שומם dieſer Fürſt ſein, deſſen Tod hier alſo verkündet ſein muß. In dem שומם finden wir die nicht ſeltene constr. praegnans, die hier mit großem Nachdruck geſetzt iſt: eine halbe Woche lang wird ſich wider die Gräuelſpitze erheben ein Verwüſter und wenn ſie vollendet iſt, wird Beſchloſſenes herabtriefen über den Verwüſteten (eigentlich, aber minder ſchön und kräftig hätte es heißen müſſen: über ihn, ſo daß er verwüſtet wird), am Ende jener halben Woche wird durch Gottes Strafgericht aus dem משמם ein שומם, aus dem Verwüſter ein Verwüſteter.

---

[a] Wir fügen hinzu, daß כלה im Daniel nie die Bedeutung der Vernichtung, ſondern ſtets die des Vollendetſeins und Erfülltſeins hat. So findet es ſich zwei Mal Dan. 12, 7. Und um die Zeit des Vollendens, heißt es hier, das Zerſtreuen die Hand (Macht) des jüdiſchen Volks, d. i. um die Zeit, da die Zerſtreuung des jüdiſchen Volks ihr Ende erreicht hat, wird dies Alles vollendet werden. Am inſtructivſten zur Vergleichung iſt aber **11, 36.**, weil hier ſich nicht bloß derſelbe Gedankengang, wie an unſerer Stelle, ſondern auch faſt dieſelben Wörter עד כלה und נחרצה wiederfinden. Der Sinn dieſer Stelle iſt: der König Epiphanes wird nichts Heiliges achten, gegen jeden Gott, ja gegen den Gott der Götter, gegen Jehovah ſich in ſeinem Uebermuth erheben und dies mit Glück ausrichten ſo lange, bis voll geworden-ſein wird (das Maß des) göttlichen Zorns (über ihn): denn es iſt beſchloſſen, geſchehen: ſeine Vernichtung iſt ſo unabänderlich feſt von Gott beſchloſſen, als wäre ſie ſchon geſchehen. Die wörtliche Uebereinſtimmung mit unſerer Stelle würde noch mehr in die Augen ſpringen, wenn auch hier נחרצה das Fem. des Particips ſein könnte; denn Beſchloſſenes iſt geſchehen. Allein für das **temp. fin.** ſpricht die Kraft des Ausdrucks zu ſtark und eben ſo auch der Zuſammenhang, nach dem es beſonders darauf ankommen mußte, den Sturz des frechen Tyrannen als unabänderlich feſt von dem heiligen Gotte beſchloſſen darzuſtellen und dadurch die geängſteten Gemüther zu beruhigen.

Wann iſt aber nach Daniel das Ende jener halben Woche zu denken? oder was daſſelbe ſagen will, iſt die halbe Woche die erſte oder letzte Hälfte der einen Woche? Ohne Zweifel die letzte. Denn da nach den Anfangsworten unſers Verſes der feindliche Fürſt die ganze eine Woche hindurch ſeinen Bund ſtärken ſoll, alſo doch wohl auch ſo lange leben muß: ſo kann die halbe Woche, an deren Ende er ſterben ſoll, nicht die erſte Hälfte jener Woche ſein; denn ſonſt würde er ja noch eine halbe Woche vor dem Ablauf der einen Woche ſterben. Die Wichtigkeit dieſer Wahrnehmung, daß nämlich die halbe Woche die letzte Hälfte der einen letzten Woche, ihr Ende alſo das Ende der letzten Woche und ſomit auch des ganzen Zeitraums der 70 Wochen ſei, wird ſich gleich im Folgenden und auch ſonſt bewähren.

Führen wir nun auf die bisherigen Ergebniſſe unſerer Exegeſe geſtützt noch einige poſitive Gründe für die Erklärung unſerer Worte an, die wir in 2 Claſſen theilen können, in ſolche, die für unſere Faſſung des עד כלה ſprechen, und in ſolche, die in dem Schluſſe unſers Verſes eine Weiſſagung von dem Tode des feindlichen Fürſten erwarten laſſen. — Jene Formel muß einen in ſich abgeſchloſſenen Conjunctionalſatz bilden, den wir zu überſetzen haben: und bis ſie (jene halbe Woche) vollendet ſein wird. Denn erſtens abgeſehen von dem Sprachgebrauch des Daniel, der für uns ſpricht (ſ. über כלה), ſo haben die übrigen Satzglieder, in denen etwas Neues berichtet wird, ſtets eine Zeitbeſtimmung bei ſich, die Bundſtärkung die eine Woche, die Abſchaffung des moſaiſchen und Einführung des heidniſchen Opfercultus die halbe Woche — müſſen wir daher nicht für unſern Satz, der uns die Nachricht von dem Untergange des feindlichen Fürſten bringt, ebenfalls eine Zeitbeſtimmung erwarten, und worin könnte dieſe hier ſonſt ausgeſprochen ſein als in den bezeichneten Worten, von denen das עד ſchon von ſelbſt auf ſo was hindeutet? Zweitens: Werden dieſe Worte nicht, wie wir gethan haben, von dem Ende der halben Woche gefaßt, ſo bleibt in der Stelle rückſichtlich des Verhältniſſes der halben Woche zur ganzen eine unüberwindliche Dunkelheit zurück; denn allein vermittelſt jenes עד כלה haben wir oben erwieſen, daß die halbe Woche den letzten halben Zeitraum der einen Woche bilde. Eine ſolche Unbeſtimmtheit iſt aber durchaus gegen den Character unſerer Weiſſagung, deren Aufgabe, wie Niemand leugnen wird, eben eine genaue Chronologie iſt. Drittens: Wenn es im Vorhergehenden heißt: Eine halbe Woche lang wird der heidniſche Fürſt den Tempel des Herrn zu einem Götzentempel einrichten laſſen, ſo frägt der Leſer ganz unwillkürlich: was geſchieht denn nach jener halben Woche? Wie ſchön nun daher, wenn die Rede weiter fortfährt »und bis die halbe Woche vollendet ſein wird« u. ſ. w. Auf dieſelbe Annahme führt auch die Stellung des חצי השבוע an den Anfang der Satzverbindung: denn hätte durch dieſe Stellung allein die gleichmäßige Beziehung jener Worte auf die beiden folgenden Satzglieder ausgedrückt werden ſollen, ſo hätten die Worte ja auch eben ſo gut an ihr Ende geſtellt werden können. Indem dies nicht geſchehen iſt, weiſt die halbe Woche auf einen Gegenſatz hin, den ſie in einer andern Zeitbeſtimmung erhalten ſoll. Viertens: Unſer Satz iſt augenſcheinlich dem Satz שממות—ועד קץ V. 26. nachgebildet, wie aus den einzelnen Worten, die in ihnen vorkommen, erhellt. In beiden findet ſich das ועד, in beiden das נחרצה, nur daß in dem einen wegen der veränderten Wortfügung der stat. cstr. ſteht, in beiden kommt שמם vor, nur daß in dem einen das subst. abstr. שממות, in dem andern das Part. שומם ſich findet. Es ſpricht daher die Präſumtion dafür, daß auch das קץ dem כלה entſpricht, alſo letzteres eine Zeitbeſtimmung enthält. Endlich fünftens: Wie das Ende der 7 Wochen und 62 Wochen V. 25. in dem עד משיח נגיד näher beſtimmt wird, ſo mußte dies auch mit dem Ende der einen Woche geſchehen. Ja bei der letztern war dies um ſo nöthiger, weil ihr Ende mit dem Ende des ganzen von Gott beſtimmten Zeitraums zuſammenfällt. Denn würde dies nicht durch eine beſonders denkwürdige Begebenheit characteriſirt oder fiele dieſe vielleicht ſchon ans Ende der erſten Hälfte der letzten Woche, ſo läßt ſich nicht rechtfertigen, warum noch die ganze Woche in Rechnung gebracht wird. Wenn aber Niemand einen Zeitraum abſchließt als da, wo eine Epoche machende Begebenheit ſich findet, ſo iſt es auch billig, daſſelbe beim Daniel vorauszuſetzen. Wie er nun den Anfang der ſiebzigwöchentlichen Periode verſtändlich und ausdrücklich beſtimmt in dem מן מצא u. ſ. w. V. 25., ſo auch das Ende derſelben, das er in dem ועד כלה a) u. ſ. w. näher characteriſirt durch den ſchrecklichen Untergang des an dem Heiligthum frevelnden feindlichen Fürſten.

Allein da gerade gegen den Tod dieſes Fürſten von den meſſ. Erklärern — denn dieſe gehört zu den Lebensfragen ihrer Anſicht — ein beharrlicher Einſpruch erhoben iſt, ſo wollen wir zu der oben gegebenen grammatiſchen Begründung unſerer Anſicht, durch die jene eigentlich ſchon ganz widerlegt ſind, noch einige andere Gründe hinzuzufügen, die aus dem Zuſammenhang und der Tendenz des Ganzen entlehnt ſind. Erſtens: der Tod des frevelnden Fürſten wird nicht bloß an unſerer Stelle verkün-

---

a) Der Verſtändlichkeit wegen machen wir wiederholt darauf aufmerkſam, daß ועד כלה zwar zunächſt nur das Ende der halben Woche bezeichne, daß dieſes aber, wie nachgewieſen iſt, mit dem Ende der einen und letzten Woche und ſomit auch des ganzen Zeitraums zuſammenfalle.

det, ſondern auch ſchon V. 26. und an beiden Stellen wird geſagt, daß er durch ein göttliches Strafgericht herbeigeführt werde, welches unter dem Bilde eines vom Himmel ſich ergießenden Regens vorgeſtellt wird. S. unſ. Erkl. zu וקצו בשטף. Beide Erklärungen beſtätigen ſich alſo gegenſeitig. Zweitens weiſt auf die Vernichtung des Fürſten auch der Gedankenfortſchritt in V. 27. hin. Hier wird die ſtets zunehmende Macht dieſes Fürſten und ſeine ſtets wachſende Kühnheit, wider den heiligen Gott Iſraels zu freveln, mit furchtbaren Farben dargeſtellt. Von der irdiſchen Macht des jüdiſchen Volks ſcheint er Nichts mehr zu fürchten zu haben, denn er hat ſich ſogar mit vielen aus ihrer eigenen Mitte zu einem mächtigen Bündniß vereinigt, und vor ihrem Gotte ſcheint er auch nicht mehr bangen zu dürfen, denn ſchon eine halbe Woche hat er ſein Heiligthum freventlich entweihen und in ihm eine Stätte für den Götzendienſt errichten dürfen. Da am Ende dieſer Woche wird ein furchtbares Strafgericht Gottes verkündet, für wen? Doch wohl für den Räuber der Ehre Jehovahs, den Fürſten, denn Jehovah läßt ſein nicht ſpotten. Drittens: Diejenigen, welche על שומם von der Zertrümmerung der Stadt und des Tempels nehmen, nicht von dem Untergange des Fürſten, laſſen das Orakel mit der ſchrecklichſten aller Begebenheiten, die das jüdiſche Volk treffen konnte, abſchließen. Allein dann hätte Daniel umſonſt gebetet um die Erhaltung von Stadt und Heiligthum V. 16. 19., umſonſt hätte er in ſeinem und ſeiner Genoſſen Namen ſeine Schuld und Reue dem Herrn V. 15. 20. bekannt, und wie ſtimmt zu jenem Ausgange die Rede des Engels, daß Daniel, der Vertreter des Volks bei Jehovah, dieſem lieb und werth ſei! V. 23. Dieſe Verſicherung läßt ja mit Gewißheit auf einen freudigen Ausgang des Orakels ſchließen, einen glücklichen Erfolg der Vertretung mit Zuverſicht erwarten. Leiden konnten Volk und Heiligthum vorübergehend treffen, aber das am Ende verheißene Heil mußte ihretwegen tröſten und beruhigen. Endlich viertens: Auch die Erwähnung der 70 Wochen, in denen das Geweiſſagte verlaufen ſoll, kann in dieſem Zuſammenhange nicht zufällig ſein. Die 70 Wochen weiſen auf die 70 Jahre des Exils, mit denen Daniel ja gerade während des Empfangs unſers Orakels beſchäftigt iſt, unwiderſprechlich hin und ſetzen unſern Zeitraum mit dem des Exils in einen parallelen Zuſammenhang. Wie ließe ſich auch ohne dieſen Zuſammenhang nur die Mittheilung unſerer Offenbarung denken, da Daniel ja nur über die 70 Jahre des Jeremias belehrt ſein will! Dan. 9, 2. Dieſer Zuſammenhang aber kann kein anderer ſein wie der: durch Leiden zur Freude, durch Buße zum Heil. Wie nach den 70 Jahren des Exils die Erlöſung der Juden eintritt, ſo kommt nach 70 Wochen ebenfalls wieder eine Erlöſung. Unter dieſer Erlöſung kann aber nach der ganzen Schilderung in V. 26 und 27., die nicht bloß von dem ſogenannten moraliſchen Uebel oder der Sünde der Juden, ſondern vorzugsweiſe von den ihnen von einem fremden Fürſten zugefügten Leiden handelt, nicht bloß eine rein geiſtige Erlöſung gemeint ſein, ſondern eine ähnliche wie die am Ende des Exils, eine geiſtige und leibliche Erlöſung, eine Errettung aus der geiſtigen und leiblichen Zwingherrſchaft eines heidniſchen Fürſten durch deſſen Tod.

Ans Ende der exegetiſchen Unterſuchung unſers Abſchnitts angelangt, ſehen wir uns aufgefordert und, hoff' ich, auch gerüſtet, die Bedeutung und das Verhältniß des משיח נגיד V. 25, des משיח und נגיד an ſich und zu einander näher zu beſtimmen. Ueber dieſe 3 Namen finden ſich im Allgemeinen gewöhnlich 2 Grundanſichten aufgeſtellt. Die antimeſſianiſchen Erklärer deuten ſie von drei verſchiedenen Perſonen und zwar den Meſſias Nagid, weil ſie bei dem מצא דבר V. 25. fälſchlich an die Zerſtörung Jeruſalems unter Zedekia denken und 7 (Jahr) Wochen = 49 Jahre abwärts gerechnet auf die Eroberung Babels durch Cyrus kommen, durchgängig mit Berufung auf Jeſ. 45, 1. von Cyrus, den Meſſias gewöhnlich von Seleucus IV. Philopator (Lengerke, Röſch, Hitzig, Bleek) oder von Alexander d. Gr. (Bertholdt), oder endlich von dem Hohenprieſter Onias III. (Eichhorn), den Nagid endlich wieder einſtimmig von Antiochus Epiphanes. Die meſſianiſchen Erklärer, indem ſie die Identität des Meſſias-Nagid und des Meſſias behaupten, denken nur an zwei verſchiedene Perſonen und erklären den Meſſias von Jeſus von Nazareth und den Nagid von Titus (Hävernick, Hengſtenberg). Die Identität aller drei Namen, die an ſich auch möglich und, wie wir unten ſehen werden, nicht ohne Schein iſt, hat, ſo viel wir wiſſen, in der neuern Zeit kein einziger Erklärer angenommen. Die Claſſe der antimeſſian. Ausleger erklärt ſomit jene drei Namen von eben ſo vielen heidniſchen Fürſten, mit Ausnahme der wenigen, die unter dem Meſſias V. 26. den Hohenprieſter Onias verſtehen, während die meſſ. Ausleger nur den Nagid von einem heidniſchen Fürſten deuten. So viel aus der Geſchichte der Auslegung und zum beſſern Verſtändniß unſerer Erörterung, die von nun an ſich ſelbſtſtändig zu ihrem Ziele bewegen wird.

Unſerer Auslegung nach dürfen wir davon ausgehen, daß die in jenen drei Titeln etwa bezeichneten Perſonen alle um das Ende der 62 Wochen leben müſſen: durch den Meſſias Nagid wird der Endpunkt der 7 Wochen und 62 Wochen ſelbſt beſtimmt V. 25., der Meſſias ſoll bald nach dem Anfang der darauf folgenden letzten Woche ausgerottet werden V. 26. und der Nagid um dieſelbe Zeit Stadt und Heiligthum verwüſten. Es iſt aber höchſt unwahrſcheinlich, daß in dem Umfange einer ſo kurzen Zeit drei verſchiedene Perſonen aufgetreten wären, die hier hätten in Betracht gezogen werden können. Somit ſtellt ſich zunächſt die Vermuthung als höchſt wahrſcheinlich dar, daß, da durch einen Meſſias Nagid der Endpunkt der 62 Wochen bezeichnet wird und gleich darauf wieder von einem Meſſias die Rede iſt, der gleich nach dem Anfange der darauf folgenden (Jahr-) Woche ausgerottet werden ſoll, daß beide, Meſſias Nagid und Meſſias, nur eine und dieſelbe Perſon bezeichnen. Ob der Nagid auch dieſelbe Perſon bezeichne? Mit der Erforſchung dieſes Punktes werden wir es zunächſt zu thun haben. Ergiebt ſich die Selbigkeit, ſo iſt damit auch die meſſian. Auffaſſung unſerer Stelle ſchlechthin inhibirt, denn der Nagid iſt doch gar zu beſtimmt als heidniſcher Fürſt [a]) charakteriſirt;

---

[a]) Verſuche, die theokrat. Würde des ſchlechthin ſogenannten Nagid

weßhalb denn die neuen meſſ. Erklärer durchweg, während ſie die Identität des Meſſias Nagid und des Meſſias V. 25 und 26. behaupten, die Differenz der V. 26. durch Meſſias und Nagid bezeichneten Perſonen nachzuweiſen verſuchen. Auf den erſten Anblick könnte nun die identificirende Anſicht Manches für ſich zu haben ſcheinen. Denn wenn משיח nach dem Sprachgebrauch der Bibel nicht nothwendig von einem theokrat. Regenten zu ſtehen braucht (ſ. oben V. 25. unter d. Worte), warum ſollten Meſſias und Nagid nicht denſelben heidn. Fürſten, den Epiphanes, bezeichnen können, da doch beide in der letzten Woche und zwar auf eine außerordentliche Weiſe umkommen ſollen — (wenn aber der Nagid durch ein göttliches Strafgericht untergehen ſoll, ſo iſt auch dieſe Beziehung in dem כרת (ſ. z. d. W.) nicht ausgeſchloſſen) — ja da jener Meſſias V. 25. ausdrücklich als der Nagid beſtimmt iſt? wozu von den vielen Ausdrücken und ſtatt des ſonſt gewöhnlichen מֶלֶךְ gerade dieſen Ausdruck Nagid, der ja nothwendig verwirren mußte, wenn damit nicht angezeigt werden ſollte, daß der Meſſias und der eigentliche Nagid dieſelben Perſonen wären? Wir fügen noch einen dritten Grund hinzu. Wie ſchon in der Wahl der 70 Wochen und ſonſt in unſerm Abſchnitte eine typiſche Beziehung auf das Exil, nämlich

---

zu behaupten, finden wir nur in alter Zeit. So haben die **LXX.** im **Cod. Chis.** *Καὶ βασιλεια ἐθνῶν φθερεῖ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἄγιον μετὰ* (?) *τοῦ Χριστοῦ* und in der Ueberſetzung des Theodot. *Καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἄγιον διαφθερεῖ* (wer? das jüd. Volk?) *σὺν* (?) *τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ* (Theod. lieſt ſtatt עם (Volk) עם (*σύν*), um den Nagid nicht zum Verwüſter von Tempel und Stadt zu machen). Endlich die **Vulg.** überſetzt: **Et civitatem et sanctuarium dissipabit populus** (der Juden) **cum** (!) **duce venturo.** In allen dieſen 3 Ueberſetzungen geht die Verwüſtung nicht von dem Fürſten aus, ſondern er theilt (*σὺν*, *μετὰ*, cum) dieſe Verwüſtung mit Stadt und Heiligthum, und kann ſomit weder im Cod. Chis. Epiphanes, noch bei den andern Titus ſein. Die **Vulgat.** hat unter dem Meſſias Nagid, dem Meſſias und Nagid deutlich nur eine Perſon verſtanden, nämlich den Meſſias Jeſus von Nazareth. Ebenſo auch Theod., wenn wir das *χρίσμα*, wodurch er V. 25. משיח wiedergiebt, nur aus einer Abhängigkeit vom Cod. Chis. erklären und von einer Perſon, worauf das folgende *καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ* hinweiſt, verſtehen dürfen.

auf die 70 Jahre des Exils, durchleuchtet, ſo auch in der Wahl des Namens משיח. Bekanntlich wird aber Jeſ. 45, 1. der Perſerkönig Cyrus ein Meſſias genannt, er, unter deſſen Regimente die Juden aus dem Exil in ihre Heimath zurückkehrten. So wäre nun hier ſein Antitypus, der heidn. Fürſt Epiphanes, der Meſſias des neuen jüdiſchen Exils genannt, ſofern dieſes unter ihm ebenfalls ſein Ende nehmen ſollte. — Am gewichtigſten iſt der zweite vom Meſſias Nagid entlehnte Grund, da ſich die Wahl des erklärenden Zuſatzes נגיד V. 25. nicht ſcheint rechtfertigen zu laſſen. Laſſen wir dieſen vorläufig und beharren dennoch bei der Behauptung, daß der Meſſias und Nagid V. 26. zwei verſchiedene Perſonen ſeien. Wir führen folgende Gründe an. 1) Wenn auch die Schrift dieſen oder jenen heidn. Fürſten, eigentlich aber nur den einen, jenen vielgeprieſenen Cyrus, der den Juden als Erretter aus dem verhaßten Exil in einem höhern Lichte erſchien, und nur an der einzigen Stelle Jeſ. 45, 1. mit dem Titel Meſſias beehrt hat, ſo folgt daraus noch gar nicht, daß auch Daniel den Ausdruck ſo und für jeden beliebigen a) heidniſchen Fürſten hätte gebrauchen ſollen. Am wenigſten aber würde er gerade den Epiphanes, dieſen Empörer wider Gott und alles Heilige, dieſen verhaßteſten Zwingherrn der Juden, ſo genannt haben und zwar in unſerer Weiſſagung, nach der er, der vermeintliche Geſalbte, ſelber den Gräuel der Verwüſtung auf dem Altare des Herrn aufrichten würde: das gerade Gegentheil zu einer frühern Salbung (משח) dieſes Altars V. 24.; vgl. die Aufzählung der übrigen Gräuelthaten dieſes Epiphanes bei unſerm Verfaſſer und in den Büchern der Macc. Auch hat Daniel

---

a) Dieſer Grund weiſt auch die Annahme vieler Erklärer vollſtändig zurück, daß unter dem Geſalbten Seleucus IV. Philopator, alſo ein heidniſcher Fürſt zu verſtehen ſei. Außerdem aber ſtreitet dieſe Annahme gegen eine genaue Chronologie, wovon unten. Endlich iſt hier auch nicht die Inconſequenz dieſer Erklärer zu überſehen, die, obwohl ſie ſonſt auf den politiſchen und religiöſen Particularismus unſers Verfaſſers wiederholentlich aufmerkſam machen und daraus mit auf die ſpäte Abfaſſung unſers Buchs ſchließen, doch die liberalſte Anwendung des eigenthümlich jüdiſchen Meſſiasbegriffs a. u. St. bei ihm vorausſetzen.

den Epiphanes an keiner andern Stelle ſeines Buches Meſſias genannt, obwohl er ihn auch ſonſt noch nach ſeiner Herrſcherwürde bezeichnet. Vgl. 11, 36. 40., wo wir מֶלֶךְ finden. 2) Sollen freilich beide, Geſalbter und Fürſt, auf eine außerordentliche Weiſe umkommen, allein nur von letzterm wird geſagt, daß ſein Tod eine Strafe des vergeltenden Gottes ſei. Daß dieſes Merkmal ſeines Todes nicht zufällig ſei, erhellt daraus, daß es an beiden Stellen, wo von dem Tode des Fürſten die Rede iſt, erwähnt wird V. 26 u. 27. 3) Würde die Erwähnung vom Tode des Fürſten, wenn Meſſias und Nagid in unſerm Verſe dieſelben Perſonen ſind, in unſerm Abſchnitte dreimal vorkommen. Eine dreimal, noch dazu in ſo wenig Verſen, nämlich in 2 Verſen, und ſogar in demſelben V. 26. ſchon zweimal wiederholte Verſicherung von der Wahrheit einer und derſelben göttlichen Offenbarung ſtreitet aber gegen das ſonſtige Verfahren unſers Daniel, der in dem Umfange einer und derſelben Weiſſagung die Schärfe des darin verkündeten göttlichen Endgerichts nicht durch eine zwecklos wiederholte und den Gedankenfortſchritt unterbrechende Erwähnung deſſelben abſchwächt und überhaupt bei ſeinem Leſer ſtets den Glauben vorausſetzt, welcher an dem einmaligen kräftigen Ausſpruche des göttlichen Rathſchluſſes genug hat. Denn dem Ungläubigen würde auch ſeine Wiederholung Nichts fruchten. Faſſen wir aber die Ausrottung des Geſalbten von dem Untergange einer von dem Fürſten noch unterſchiedenen Perſönlichkeit, ſo iſt auch im Umfange unſerer Weiſſagung eigentlich nur einmal jenes Todes Erwähnung geſchehen: nämlich קצו בשטף V. 26. iſt nur ihr unvollendeter Anfang, der in dem תתך על שומם V. 27. ſeinen nothwendigen Schluß erwartet. Freilich wollte Jemand auch dann noch eine doppelte Erwähnung deſſelben annehmen, nämlich auch ſchon eine ſelbſtſtändig in ſich abgeſchloſſene in dem קצו בשטף, ſo wäre dies doch eine ganz andere als die verworfene. Denn hier iſt doch das Zorngericht über den Fürſten, das ſich in ſeiner Vernichtung realiſirt, durch die voraufgehende Verheerung von Stadt und Tempel gehörig motivirt; wenn vor der Erwähnung dieſer Verheerung dagegen in der Ausrottung des Geſalbten ſchon ſeiner Vertilgung Erwähnung geſchähe, ſo würde ein ſolches Gericht Gottes als durchaus willkürlich erſcheinen. Allein jene Erwähnung des Todes unſers Fürſten iſt, wie geſagt, durchaus nur als eine vorläufige zu betrachten, die aus dem Ende von V. 27. in V. 26. hinaufgerückt iſt, um nach dem Tode des Fürſten (עד קץ ſ. Ausl.) die Zeit der Trümmer des feindlichen Heeres zu beſtimmen. Hier mußte, wie billig, das Intereſſe der Kunſt dem einer deutlichen Chronologie in Etwas weichen. Daß jene Erwähnung aber nur eine vorläufige ſei, die auf eine andere Stelle, nämlich V. 27., als ihren eigentlichen Ort hinweiſt, erhellt einerſeits aus dem an ſich dunkeln משמם, das ſeine Aufklärung in dem תתך erwartet, andrerſeits und ganz vorzüglich daraus, daß das נחרצה nicht ſchon hier, ſondern erſt am Ende von V. 27. geſetzt iſt, d. i. das Wort, das ſtets unmittelbar die Verkündigung eines wirklich neuen göttlichen Rathſchluſſes als eines unabänderlichen begleitet vgl. חרוץ V. 25. und נחרצת V. 26. Endlich 4) würde durch die Annahme einer Identität des Geſalbten und des Fürſten auch die ſonſt ſo deutliche und genaue Zeitbeſtimmung unſers Abſchnitts verwirrt werden. Der Geſalbte ſoll nach (אחרי) den 62 Wochen ausgerottet werden, das heißt doch wohl nur, bald nach dem Ablauf der 62 Wochen und nach dem Eintritt der letzten Woche, nicht etwa am Ende dieſer letzten Woche, in das doch nach V. 27. der Tod unſers Fürſten fällt. Wie kommt ein ſolches unbeſtimmtes einen Zeitraum von 7 Jahren umfaſſendes nach in unſere Weiſſagung, in der die Zeit bis auf eine halbe Woche (3½ Jahre) und dieſe halbe Woche wieder faſt nach Tagen (עד קץ) und gerade der Tod des Fürſten ſo genau beſtimmt iſt. Faſſen wir dagegen das אחרי als einen ſpeciellern terminus — dann kann freilich der Meſſias nicht der Nagid ſein — ſo bleibt Alles in der gehörigen Ordnung und jede einzelne Begebenheit der letzten Woche trägt ihre genaue Zeitbeſtimmung an der Spitze: die Ausrottung des Meſſias und Verheerung von Stadt und Tempel durch das feindliche Heer das אחרי,

die Niederlage dieſes Heers das עד קץ [a]), die Bundſtärkung die eine Woche, die Aufhebung des moſaiſchen und Einrichtung des fremden Opfercultus die halbe Woche, der Tod des Fürſten das עד כלה oder das Ende dieſer halben Woche oder des ganzen Zeitraums. Somit iſt die Behauptung der meſſ. Ausleger und vielen Anderer gerechtfertigt, daß der Meſſias und Nagid V. 26. verſchiedene Perſonen ſeien, allein erſtere begründen ihre Meinung nicht gehörig, wenn ſie nun weiter bloß aus dem Titel Meſſias, der ihnen beiden gemeinſam ſei, ſchließen, daß der Meſſias Nagid und der Meſſias dieſelben [b]) ſeien; denn mit demſelben Rechte könnte man auch behaupten, daß Meſſias Nagid und Nagid nur eine Perſon ſei, da ihnen ja auch der Titel Nagid gemeinſam iſt.

Zunächſt könnte man nun zu der Auskunft greifen, daß der **terminus ad quem** der 62 Wochen durch zwei Perſonen, einen Meſſias und einen Nagid, bezeichnet würde, der Meſſias Nagid V. 25. alſo weder allein dem Meſſias, noch allein dem Nagid V. 26., ſondern jedem von beiden entſpräche. Für dieſe Anſicht ließe ſich auch noch das ſagen, daß durch eine ſolche doppelte Bezeichnung die Deutlichkeit und Verſtändlichkeit der Zeitbeſtimmung gewinne, weil ſich an der Lebenszeit der einen Perſon die Lebenszeit der andern und umgekehrt meſſen laſſe. Obgleich nun dies früher gerade unſere Anſicht war, über deren Fund wir uns herzlich freuten, ſo entſagen wir ihr doch jetzt aus dem einen Grunde, weil dann doch Daniel zwiſchen die Worte משיח נגיד gewiß ein ו eingeſchoben oder auf andere Weiſe dem

---

a) Nur das קבר בשבה geht an ſeniem Orte ohne Zeitbeſtimmung aus und empfängt ſie erſt im folgenden Verſe, eine neue Beſtätigung für die Behauptung ad 3., daß es nur eines Nebenzwecks wegen dahin geſetzt iſt, wo wir es finden.

b) Wenn dagegen die antimeſſ. Erklärer, die ebenfalls eine Differenz des Meſſias und Nagid behaupten, bei dem Meſſias Nagid an eine dritte Perſon und zwar den Cyrus denken, ſo iſt dagegen das Nöthige ſchon oben in aller Kürze mitgetheilt. S. 49 u. 50. Im Verlauf der Unterſuchung wird ſich dieſe Meinung noch immer mehr als unhaltbar erweiſen.

ſonſt ſo leicht möglichen Mißverſtändniſſe, hier nur an eine Perſon zu denken, vorgebeugt hätte a). Was aber den Grund betrifft, daß nämlich der Endpunkt der 62 Wochen durch jene doppelte Namenbezeichnung genauer beſtimmt werde, ſo iſt eine ſolche genaue Beſtimmung in dieſem Zuſammenhang nicht eben nöthig, weil jener gerade als Endpunkt wegen der ſorgfältigen Beſtimmung des Anfangspunktes und der Zeit, die bis dahin verſtreichen ſollte, gar nicht zweifelhaft ſein konnte.

Wir kehren daher zu der Behauptung zurück, daß der Meſſias Nagid einerſeits mit dem Meſſias derſelbe, andrerſeits aber doch von dem einfach ſogenannten Nagid verſchieden ſei und was aus dem Titel Meſſias und ſeinem Gegenſatze zu dem Nagid הבא, der ja ein feindlicher heidniſcher Fürſt iſt, nothwendig folgt, daß der Meſſias Nagid ein theokratiſcher Fürſt ſei. Allein um unſern Daniel von dem Vorwurfe einer zweideutigen Darſtellung zu retten, müſſen wir dann auch einen Grund aufſuchen, warum er beiden, dem theokratiſchen Fürſten und dem heidniſchen, den Titel Nagid giebt, da doch dieſe gleichmäßige Benennung, die eine Identificirung beider ſo leicht herbeiführen konnte, leicht vermieden werden konnte, z. B. ſchon dadurch, wenn ſtatt des zweiten Nagid מלך gewählt wurde. Um ſo mehr aber rechtfertigt ſich das Beſtreben, nach jenem Grunde zu ſuchen, als der hier gemeinte feindliche Nagid Epiphanes ſonſt immer und da, wo nicht einmal eine Verwechſelung wie hier möglich war, wenn er als Fürſt charakteriſirt wird, mit dem Titel מלך bezeichnet wird, z. B. 11, 36. 40. Ueberhaupt kommt Nagid nur noch einmal als Titel eines Fürſten in unſerm Daniel vor, nämlich 11, 22., wo er aber von dem Prieſterfürſten Onias III. a), alſo einem theokratiſchen Regenten, zu verſte-

---

a) Intereſſant war es uns, ſpäter zu bemerken, daß dieſe Vermuthung bereits von Michaelis a. a. O. aufgeſtellt iſt. Allein wie ſein Werk über die 70 Daniel. Wochen faſt nur eine verunglückte Conjectur iſt, ſo ſchiebt er auch hier zwiſchen משיח und נגיד wirklich ein וְ ein.

a) Fälſchlich hat man, z. B. Hävernick und Lengerke, den נגיד ברית hier von dem Könige Aegyptens, dem jungen Philometor, verhen iſt. Da nun der Nagid an dem einzigen Orte, wo er

---

ſtanden. Da uns die Ermittelung des Sinnes, den Daniel mit ſeinem Nagid verbindet, von Wichtigkeit iſt, ſo müſſen wir in eine genauere Erörterung der angegebenen Stelle eingehen. Sie lautet überſetzt ſo: Die Arme (Heere 11, 15.) der Fluth werden überfluthet werden und zerbrochen und ſogar (וגם) ein Bundesfürſt. Weil das erſte Glied des Satzes ganz richtig von der Niederlage der ägyptiſchen Heere verſtanden wird, ſo hat man gemeint, auch der Bundesfürſt müſſe ein ägyptiſcher König ſein. Allein dieſer Schluß iſt durchaus übereilt. Denn abgeſehen davon, daß, wenn die frühern ſyr. Herrſcher auch ſchon mit den frühern Königen Aegyptens, doch Epiphanes noch nicht mit dem jungen Philometor ſchon bei dieſem vermeintlich erſten Zuge nach Aegypten in freundſchaftlichen Bundesverhältniſſen ſtand (jene Ausleger verſtehen nämlich unter dem נגיד ברית einen verbündeten Fürſten), dieſer Bund vielmehr erſt in Folge des ſogenannten zweiten Zuges durch Epiphanes Schwert erzwungen wurde V. 27.: ſo wird auch dieſer Philometor beim Daniel ſonſt nie נגיד, ſondern immer מלך und ſo ſchon gleich im Folgenden V. 25. genannt. Ferner ſoll der Bundesfürſt nach unſerm Verſe umkommen, was ebenfalls auf den König Aegyptens nicht paßt. Denn obwohl שבר auch wohl von einem geringern Unglücke als dem Tode gebraucht werden kann, ſo doch ſchwerlich an unſerer Stelle, weil es hier mit ישטפו verbunden iſt. Doch zugegeben, daß das »zerbrochen werden« nicht von ſeinem Tode, ſondern nur von der bedrängten Lage verſtanden werden könne, in die Aegyptens König durch den Angriff des Epiphanes verſetzt wurde, ſo bleibt dann גם, das doch gewiß eine Steigerung anzeigt, ohne Bedeutung: denn wenn das niedergemachte Heer das Heer des Nagid iſt, ſo beſteht die Bedrängniß dieſes Nagid, der ja nicht umkommen ſoll, in nichts Größerm als in den Niederlagen und den Verluſten ſeiner Heere. Ueberhaupt aber ſteht die ganze Vermuthung über den Bundesfürſten nur auf dem ſchwachen Grunde, daß in dieſem Zuſammenhange nothwendig von dem erſten Zuge des Epiphanes nach Aegypten die Rede ſein müſſe. Allein wo ſonſt von den einzelnen Expeditionen des Epiphanes die Rede iſt, da ſind der Deutlichkeit wegen immer die Länder und Perſonen genannt, gegen die die Expedition gerichtet iſt, ſo z. B. V. 25. der König des Südens, V. 28. der heilige Bund, V. 29. der Süden u. ſ. w. Da nun bis zu unſerm Verſe eine ſolche Beſtimmung ſich nicht findet, ſo muß V. 21—24. eine allgemeine Charakteriſtik des Lebens und der Tendenzen des Epiphanes geben, dem dann die ausführlichere Schilderung der einzelnen Expeditionen und Thaten mit jedesmaliger Angabe ihres Schauplatzes folgt. In jener allgemeinen Charakteriſtik mußte aber ganz natürlich auch der Verwüſtungen, die durch ihn Aegypten, und beſonders auch der, welche Judäa erfuhr, — denn ein Jude iſt der Verfaſſer unſers Buchs — Erwähnung geſchehen. Demnach erklären wir den Bundesfürſten von dem zu Epiphanes Zeit lebenden jüdiſchen Prieſterfürſten Onias III., der für die Rechte des Tempels kämpfend durch Hinterliſt gemordet wurde 2 Macc. 4, ſich in unſerm Buche noch findet, einen theokratiſchen Fürſten, nämlich Onias III., bezeichnet, ſo ſcheint er dem Daniel der ſpecifiſche Name für dieſen geweſen und dem heidniſchen Fürſten an unſerer Stelle nur wegen einer gewiſſen Antitheſe, in der dieſer zu dem Nagid ſteht, beigelegt zu ſein. Verſtehen wir nun unter Meſſias Nagid Onias III, ſo läßt ſich auch leicht nachweiſen, warum er hier nicht allein entweder als Meſſias oder als Nagid bezeichnet wird: denn Onias vereinigte beides, die oberprieſterliche und die Regentenwürde, in ſich. Sofern er Geſalbter des Herrn, d. i. Prieſter, war, heißt er Meſſias 3 Moſ. 4, 3. 5. 16., ſofern weltlicher Fürſt, führt er den Titel Nagid. Meſſias Nagid iſt alſo ſeinem Sinne nach ein Prieſterfürſt oder ein gefürſteter Geſalbter.

---

34. Daß übrigens die jüd. Hohenprieſter vor der Zeit der Maccabäer, freilich in einer gewiſſen Abhängigkeit von den ſyriſchen oder ägyptiſchen Dynaſtien, auch die weltlichen Regenten des Landes waren, alſo auch im gewöhnlichen Sinne נגיד heißen konnten, iſt bekannt genug: doch vgl. die Werke von Heß und Leo über jüdiſche Geſchichte. Die Niederlage der ägyptiſchen Heere, der Arme der Fluth, d. i. der Heere, die den Untergang, die Fluth verdienen (Anſpielung auf den Untergang Pharaos und ſeines Heers im rothen Meere zu Moſis Zeiten), wird dann dem Tode des Onias gegenübergeſtellt. Unter Epiphanes Regiment und durch ihn werden nicht bloß die dem göttlichen Zorn verfalleneu ägyptiſchen Heere vernichtet, ſondern ſogar (גם) die Frommen und Rechtſchaffenen aus dem Volke Gottes kommen um wie Onias 2 Macc. 3, 1. 4, 35. 48. So erhellt deutlich, daß Epiphanes kein König iſt nach dem Herzen Gottes; denn ſonſt würde er deſſen treue Diener nicht verfolgen. Aehnlich wie hier die gottloſen Aegypter einen Gegenſatz bilden gegen den guten Nagid, ſo 11, 41. die Bewohner des heiligen Landes oder Paläſtinas (ארץ הצבי, das man gegen den conſtanten Sprachgebrauch 8, 9. 11, 16. gewöhnlich von Aegypten deutet) gegen die unheiligen Edomiter, Moabiter und Ammoniter; erſtere kommen durch Epiphanes um, letztere entrinnen. Es wäre noch übrig zu beſtimmen, warum Onias ein Bundesfürſt genannt wurde. Schwerlich deßwegen, weil er der Regent des Bundesvolks ברית קדש = ברית war, denn dann hätte vor dem ברית der Artikel nicht fehlen dürfen, ſondern deßwegen, weil Onias ein mit dem Epiphanes verbündeter Fürſt, ein von ihm abhängiger Bundesgenoſſe war. Auf dieſe Bedeutung des ברית weiſt auch das gleich folgende התחברות hin. Es ſoll hier die Treuloſigkeit des Epiphanes und ſeines Regiments in Behandlung des mit ihm verbündeten Nagid geſchildert werden. V. 21. 23. 24.

Allein warum mag unſer Verfaſſer gerade für einen theokrat. Fürſten wie den Onias den Titel Nagid aufgeſpart haben? Dies geſchah wegen der beabſichtigten Doppelſinnigkeit des Ausdrucks, welche zur Apokalyptik unſers Abſchnitts trefflich paßt. נָגַד heißt nämlich urſprünglich hervorkommen. Davon kommt נֶגֶד, eigentlich »was vorn iſt«, dann Präpoſ. vor und נָגִיד der Vorderſte oder Fürſt. Von der Grundbedeutung »hervorkommen« kann aber auch נֶגֶד in der Bedeutung Sproß abgeleitet werden, wie צֶמַח von צָמַח, surculus von surgere u. ſ. w. und נָגִיד wäre dann = Sproſſender, is qui habet surculum. In der 2ten Bedeutung finden wir im Hebräiſchen die Abform נֶכֶד, wofür jedoch der Samar. Text zum ſichern Zeichen der urſprünglichen Identität beider Formen 1 Moſ. 21, 23. נגד lieſt. Unſere Behauptung iſt nun die, daß unſer Verfaſſer zur Bezeichnung der Fürſtenwürde des Onias den Ausdruck Nagid wählt, weil in ihm die Nebenbedeutung des Sproſſens liegt. Denn abgeſehen davon, daß in dem Worte ſelbſt ein Grund liegen muß, warum es conſtant allein vom Onias und nur in der Verbindung mit dieſem an unſerer einzigen Stelle vom Epiphanes gebraucht wird, ſo ſprechen für unſere Meinung noch folgende Gründe.

Schon früher nämlich iſt von uns darauf aufmerkſam gemacht, daß das ſogenannte babyl. Elend als ein Typus des neuen Elends, das mit dem Tode des Epiphanes abläuft, dargeſtellt werde. Wie Nebukadnezar der Typus des Epiphanes iſt, ſo Jojakim, in deſſen viertem Jahre das Exil beginnt, der Typus des Onias. Inwiefern Jojakim Meſſias Nagid heißen konnte, iſt deutlich. Meſſias heißt er, weil er als König gleich dem Hohenprieſter mit dem heiligen Oehle geſalbt wurde, Nagid, d. i. Sproſſefürſt heißt er, ſofern er ein Nachkomme Davids, eine ῥίζα Δαυίδ war, deſſen Stamm nach den Verheißungen der Propheten wenn auch beſchnitten und abgehauen, doch nicht mit der Wurzel ausgerottet werden, der vielmehr ewig auf dem Throne Davids ſitzen, ewig grünen und blühen ſollte Jeſ. 4, 2. 9, 7. 11, 1. Aehnlich wird auch Onias ein Sproſſefürſt genannt, inſofern er ein Stellvertreter des ewigen Davidiſchen Königthums geworden und ſeine auf Erblichkeit baſirte hoheprieſterliche Würde auf immer an ſein Haus geknüpft zu ſein ſchien. Allein das Schickſal beider, des Typus und des Antitypus, des Jojakim und des Onias, entſpricht auf gleiche Weiſe jenen Erwartungen nicht. Beide kommen auf gewaltſame Weiſe um, jener durch das Schwert des Nebukadnezar [a]) (Jerem. 22, 19. 36, 30.), dieſer durch den Statthalter des Epiphanes Andronikus 2 Macc. 4, 34. und beide hinterlaſſen keinen wahren Erben ihrer Würde und ihres Throns [b]). Dieſe beiden Punkte ſind im Anfang von V. 26. an unſerer Stelle ausgeſprochen. Und nach jenen 62 Wochen, heißt es hier, wird ausgerottet

---

a) Wenn man auch, auf die Bücher der Könige und der Chronik ſich ſtützend, leugnen wollte, daß Jojakim im Kriege mit Nebukadnezar wirklich eines gewaltſamen Todes geſtorben ſei, ſo wird man doch mit Hengſtenb. und Hävernick zugeben müſſen, daß unſer Verfaſſer den angeführten Weiſſagungen des Jeremias gemäß einen ſolchen geglaubt habe. Denn er verweiſt nicht bloß im Anfange unſers Cap. V. 2. auf die Weiſſagungen des Jeremias, deren Sinn er eben näher zu verſtehen wünſchte, ſondern er läßt, wovon gleich unten, bei Ertheilung der gewünſchten Aufklärung V. 26. 27. den Engel ſelbſt mit den Worten, die Jeremias in dem einen Orakel über den Tod Jojakims Jer. 36, 29. 30. gebraucht, zum Daniel reden. Für unſern Zweck genügt die Anerkennung, daß unſer Verfaſſer den Jojakim in Folge einer Expedition des Nebukadnezar umkommen läßt.

b) Die Geſchichte kennt freilich noch 2 Könige Judas nach dem Tode Jojakims, den Jojachin und Zedekia 2 Kön. 24. 2 Chron. 36. Allein die kann unſer Verfaſſer zufolge Jer. 36, 30., wo Jojakim als letzter König Judas bezeichnet wird, nicht für eigentliche Nachfolger auf dem Throne Davids gehalten haben, ſeinen Bruder Zedekia wohl deßwegen nicht, weil er durch den Willen des fremden Königs Nebukadnezar König wurde, ſeinen Sohn und Zedekias Vorgänger Jojachin vielleicht aus einem ähnlichen Grunde nicht Jer. 37, 1. und weil er nur wenige Monate regierte, alſo nicht dauernd auf dem Thron Davids ſaß (ישב) Jer. 36, 30. Ganz conſequent beginnt daher unſer Verfaſſer das Exil ſchon unter der Regierung Jojakims. Eben ſo wenig hatte Onias rechtmäßige Nachfolger in ſeiner Würde; denn die Hohenprieſter, die ihm folgten bis zu den Zeiten der Maccabäer, Joſua und Menelaus, waren den Juden durch die Gewalt der ſyriſchen Dynaſtie aufgedrungen 2 Macc. 4. und regierten im Sinne der heidn. Syrer, während des Onias natürlicher Sohn, der berechtigte בְּכֹר, des Hohenprieſterthums verluſtig, nach Aegypten auswandern mußte. Vgl. Heß jüd. Geſchichte. Jos. Antiq. XII. 6. 1.

werden ein Geſalbter und ihm iſt nicht, d. i. dem Geſalbten fehlt, was zu ſeinem Weſen als Nagid gehört, ihm fehlt der נֶכֶד, der Sproß, der ihm in ſeiner Würde als Geſalbter nachfolgt. Von einem Sproß oder Sohn im Allgemeinen kann natürlich nicht die Rede ſein, denn der Meſſias iſt eben als Meſſias Nagid, d. h. nicht ſofern er überhaupt Söhne, alſo auch ſolche, die auch nicht zur Herrſchaft gelangen könnten, ſondern ſofern er einen Meſſias oder Thronfolger zeugt. Es iſt daher zu dem נֶכֶד, was allerdings und leicht aus dem נָגִיד ergänzt wird, nicht noch Etwas zu ergänzen, nämlich daß nur von einem נכד oder Sohne als Erben der Meſſiaswürde die Rede ſei, ſondern dieſe beſondere Beziehung liegt, wie geſagt, unmittelbar ſchon in dem נָגִיד, alſo auch ſchon in dem נֶכֶד, das natürlich mit erſterm die Beziehung theilen muß. Paſſend hat V. 26. der Meſſias ſein früheres Prädicat Nagid verloren, um anzuzeigen, daß er ſich in der Wirklichkeit nicht als ſolcher erweiſt. — Daß zur Erklärung der ſchwierigen Worte וְאֵין לוֹ Etwas aus dem vorhergehenden Satze ergänzt werden müſſe, iſt ſchon lange gefühlt, vgl. S. 23 ff., allein das Rechte konnte man nicht treffen, weil man den Doppelſinn des Ausdrucks Nagid nicht wahrgenommen hatte. Die Richtigkeit unſerer Erklärung erhellt aber auch aus Jerem. 36, 30., an welcher Stelle Jeremias den Tod Jojakims weiſſagt, in dem unſer Verfaſſer auch ſchon den Tod ſeines Antitypus, des Onias, vorherverkündet findet. Die Worte ואין לו entſprechen hier dem לֹא יִהְיֶה לוֹ bis דָּוִד. Die letztern Worte »einer, der ſitzt auf dem Throne Davids« konnte unſer Verfaſſer nicht gebrauchen, weil ſie allein auf Jojakim paſſen; darum hebt er nur das heraus, was der allgemeine Inhalt jener Worte iſt und auf beide, den Jojakim und Onias, gleichmäßig paßt, nämlich daß beide keinen natürlichen Nachfolger in ihrer Würde haben, jener nämlich auf dem Throne Davids, dieſer in ſeiner hohenprieſterlichen Würde und der damals damit verbundenen Regentſchaft. Um aber anzuzeigen, daß aus dem Zuſammenhange Etwas zu ergänzen ſei, aus dem נגיד nämlich im נכד, ſetzte er ſtatt des לא יהיה

den stat. constr. von אֵין, durch den eben das Unvollendete der Satzbildung angedeutet werden ſoll. Das לֹא יִהְיֶה der Fundamentalſtelle wäre dagegen ohne die Vergleichung unſerer Stelle mit des Jeremias Worten, deren Nothwendigkeit aber im Texte gar nicht angedeutet ſein würde, durchaus unverſtändlich geblieben. Wie nun aber die doppelte Bedeutung des Nagid (Fürſt und Sproſſender) theils aus dem typiſchen Verhältniſſe, in das an unſerer Stelle Onias zu Jojakim, der ῥίζα Δαυίδ, geſtellt wird, theils aus der richtigen Erklärung des אין לו erhellt, ſo erhellt ſie endlich noch ganz ſchlagend aus 1 Macc. 1, 10., wo Antiochus Epiphanes eine ῥίζα ἁμαρτωλός genannt wird. Dieſes für einen einfach hiſtoriſchen Bericht ſo wunderliche Prädicat muß, wie auch ſchon von Andern gefühlt iſt, ähnlich wie βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως 1 Macc. 1, 57. vgl. Dan. 11, 31. eine Reminiſcenz aus dem Buche Daniel enthalten. Allein vergebens hat man bisher geſucht, die Stelle ausfindig zu machen, auf die hier angeſpielt werden ſoll; denn es ſchien der bildliche Ausdruck Wurzel dort nirgends vom Epiphanes vorzukommen. Wir dagegen können nach dem Bisherigen keinen Augenblick anſtehen, jenen Ausdruck in unſerm Orakel V. 26. wiederzufinden; denn hier allein wird Epiphanes wirklich ein Nagid, d. i. Sproſſender, genannt. Es muß alſo dem Verfaſſer des erſten Buchs der Maccabäer noch der urſprüngliche Doppelſinn a) jenes Worts zugänglich geweſen ſein, und wir haben daher an ihm ſchon eine ſehr alte Auctorität für unſere Erklärung des Nagid. Daß er aber den Epiphanes eine ῥίζα ἁμαρτωλός nennt, kann man verſchieden erklären. Bleibt man nämlich bei dem eigentlichen Sinne der ῥίζα ſtehen, ſo würde dieſe, weil nichts Lebloſes ſündig ſein kann, nur ἁμαρτωλός genannt werden können, ſofern ſie ſchädlich oder verderblich iſt; dann würde jene Bezeichnung durchaus unſerm Nagid הבא, d. i. dem feindlichen Na-

---

a) Der Verfaſſer des 2ten Buchs der Maccabäer erklärt unſer Nagid freilich auch vom Epiphanes, hält aber die andere Seite ſeiner Bedeutung feſt, indem er es durch ἡγεμών wiedergiebt 2 Macc. 1, 13. 16.

gid entſprechen. Faßt man dagegen ῥίζα ſogleich als Tropus für eine der Sünde fähige Perſon, ſo würde Epiphanes dann die gottloſe Wurzel genannt ſein, im Gegenſatz gegen den Meſſias Nagid, d. i. gegen die Wurzel, die mit dem göttlichen Geiſte geſalbt iſt. Am richtigſten iſt es wohl, beide Beziehungen in dem ἁμαρτωλὸς, die phyſiſche und ethiſche, feſtzuhalten, wie auch ſchon Luther überſetzt: ſchädliche böſe Wurzel.

Somit erhellt deutlich genug, daß der Ausdruck Nagid beim Daniel eine Anſpielung auf die ῥίζα Δαυίδ der Propheten enthält und im eigentlichſten Sinne nur einen theokratiſchen Fürſten wie dem Onias beigelegt werden konnte. Es wäre aber noch zu ermitteln, warum an unſerer Stelle auch Epiphanes Nagid genannt ſei. Daß dies im Gegenſatz gegen den eigentlichen Nagid, der zum Unterſchiede Meſſias Nagid genannt wird, geſchehen ſei, leuchtet ein; denn nur an unſerer Stelle allein führt Epiphanes dieſen Titel. Bei dem Namen Nagid aber ſollten die jüdiſchen Leſer unmittelbar an den großen Contraſt erinnert werden zwiſchen dem, was ſie an ihrem Fürſten eigentlich haben ſollten, und dem, was ſie an dem Epiphanes wirklich hatten. Der Nagid als ῥίζα Δαυίδ ſollte aus der Mitte des Volks ſtammen und ſiehe da Epiphanes war ein Fremdling, der gegen alle prophetiſchen Verheißungen von einer ewigen Dauer des Davidiſchen Königshauſes ſich das Recht der Herrſchaft angemaßt hatte, er ſollte als Geſalbter des Herrn das leibliche und geiſtliche Wohl des jüdiſchen Volks fördern und ſchaffen, und ſiehe da beides zerſtörte und verwüſtete er, die Juden drückend und mordend, ihre Städte plündernd und verheerend, den Gräuel eines fremden abgöttiſchen Cultus ihnen aufnöthigend: kurz er, der ſeinem Weſen und Wirken nach ein wahrer Antinagid, ein wahrer Antichriſt war, konnte, deß ſollten ſie inne werden, nicht der Nagid ſein, dem nach dem Zeugniß der Propheten die Herrſchaft über ſie zuſtand. Wollte er ſich aber dennoch ihnen wider alles göttliche und menſchliche Recht zu ihrem Nagid aufdrängen, nun ſo möchten ſie mit Gottes Hülfe es wagen, ſein verhaßtes Joch abzuwerfen. Indem unſerm Verfaſſer nun ſo daran gelegen ſein mußte, in unſerm Contexte auch dem Epiphanes den

Titel Nagid beizulegen, um durch eine Vergleichung dieſes falſchen Nagid mit dem wahren, dieſer ſchädlichen und böſen Wurzel mit der ſegensreichen und guten auf die Gottloſigkeit und Gewaltſamkeit ſeiner Herrſchaft hinzuweiſen: mußte er doch der Deutlichkeit wegen in ſeiner Darſtellung dieſen Pſeudonagid von dem wahren, d. i. dem Onias, möglichſt zu unterſcheiden ſuchen. Auch dieſes iſt aber geſchehen, indem auf der einen Seite der eigentliche Nagid durch das Prädicat Meſſias, auf der andern Seite aber der κατ᾽ ἀντικρασιν ſogenannte Nagid als הַבָּא näher beſtimmt wurde. So viel von dem Meſſias Nagid, dem Meſſias und dem Nagid הַבָּא und ihrem Verhältniß zu einander.

Wir gehen dazu über, noch Etwas über die myſtiſche Auslegung unſers Verfaſſers von Jer. 36, 29. 30. und den verwandten Stellen des Jeremias zu ſagen. Myſtiſch nennen wir aber die Auslegung unſers Verfaſſers, ſofern er in den angegebenen jerem. Weiſſagungen neben ihrem nächſten Wortſinn noch einen andern tiefern Sinn fand und ebenſo auch eine doppelte Erfüllung derſelben, eine niedere und eine höhere, glaubte. Unſere Anſicht unterſcheidet ſich alſo weſentlich von der mancher Erklärer, die unſern Verfaſſer zwar auch noch einen tiefern Sinn in jenen Weiſſagungen ſuchen laſſen, aber bloß deßwegen, weil ſie nach ſeiner Meinung im eigentlichſten Sinne nicht erfüllt ſeien. Somit erſcheint er ihnen als bloßer Umdeuter, nicht als Ausdeuter. Unter den Stellen des Jeremias, die wir als Jer. 36, 29. verwandt bezeichnen, verſtehen wir ganz beſonders die, welche von der Zahl der Jahre des Exils handeln Dan. 9, 2., alſo Jer. 25 und 29.

Daß die 70 Jahre des Exils in den ihnen correſpondirenden Wochen eine myſtiſche Ausdeutung erfahren haben, wird Niemand leugnen wollen. Allein diese Ausdeutung iſt nicht, wie Manche wollen, eine Umdeutung geworden; denn wie oben bereits nachgewieſen iſt, ſo glaubte unſer Verfaſſer auch eine Erfüllung jener Weiſſagung im eigentlichſten Sinne, da er das Exil mit dem 4ten Jahre Jojakims oder 606 v. Ch. beginnen und mit dem erſten Jahre des Cyrus oder 536 enden läßt, ihm alſo gerade eine 70jährige Dauer zuſchreibt. In eine beſondere innere Beziehung zu dem Exil hat er aber die eine oder letzte Woche gebracht, wozu ſie ihm wegen ihres Inhalts, der unſäglichen Leiden der Juden unter des Epiphanes Herrſchaft, beſonders geeignet ſchien. Wie er als Typus des Epiphanes den Nebukadnezar und den Jojakim als Typus des Onias anſieht, ſo ſieht er auch als Fundamentalſtelle für ſeine Darſtellung der letzten Woche V. 26 und 27. die Stelle beim Jeremias an, in der dieſer das feindſelige Zuſammentreffen des Nebukadnezar und Jojakim, des letztern Ermordung und des erſtern Verwüſtungen von Land und Volk vorherverkündet Jer. 36, 29. 30., und entlehnt daher auch aus ihr zum großen Theil die Worte für ſeine Darſtellung. Hierhin gehören das oben erwähnte ואין לו, das dem ולא יהיה לו beim Jer. V. 30. entſpricht, ferner das ישחית Dan. V. 26. Jer. V. 29. (nur iſt der allgemeinere Ausdruck des Jeremias Verheerung des ganzen Landes aufgelöſt in den ſpeciellen: Verheerung von Stadt und Tempel), dann das ישבית u. ſ. w. V. 27. beim Daniel »die Aufhebung des Opferdienſtes« entſpricht dem ישבית בהמה (V. 29.) des Jeremias, endlich findet ſich ſogar der Nagid הבא in dem מלך יבוא des Jeremias wieder. Dieſe merkwürdige Uebereinſtimmung beider Stellen, die ſich auf ſämmtliche Schlagwörter in unſern beiden Verſen bezieht, ſetzt nothwendig die vorgetragene Anſicht von der Stelle des Jeremias bei unſerm Verfaſſer voraus. Was er aber Eigenes hinzufügt, iſt theils die genaue Chronologie der letzten Woche, theils ſo Etwas, wozu es in der angezogenen Stelle des Jeremias keine Typen gab, z. B. der Untergang des Heers, die Bundſtärkung, der Tod des einbrechenden Fürſten. Doch auch Manches von dieſem, beſonders was von den Schickſalen und Thaten des Nagid Epiphanes erzählt wird, weiſt auf das angenommene typologiſche Verhältniß deutlich genug hin. Denn Nebukadnezar ein Typus des Epiphanes — dies iſt ein Hauptgedanke des ganzen Buchs Daniel wie unſerer Stelle. Wir wollen dieſen Satz an unſerer Stelle kurz anſchaulich zu machen ſuchen. Freilich könnte bei ſeiner Annahme auffallen, daß Epiphanes gerade an unſerer

Stelle Nagid heiße, da doch ſein Typus Nebukadnezar Jer. 36, 29. מלך genanntwerde. Allein ſonſt heißt er, wie nachgewieſen iſt, auch regelmäßig מלך, und nur hier hat er wegen ſeines Gegenſatzes zu dem Meſſias Nagid den Titel Nagid erhalten. Doch wird auch Nebukadnezar ebenfalls in unſerm Buche mit Beziehung auf unſern Nagid, die ῥίζα ἁμαρτωλός, unter dem Bilde eines Baumes vorgeſtellt, der von einem himmliſchen Wächter behatten und nur in ſeinen Wurzeln erhalten werden ſoll 4, 7. 11. 12. vgl. Ezech. 17, 22—24. und von dem das menſchliche Herz genommen werden ſoll, bis daß 7 Zeiten oder 7 Jahre (der Antitypus der ſiebenjährigen Tyrannei des Epiphanes oder unſerer letzten Woche) um ſind 4, 13. Wenn ferner nach unſerer Stelle Epiphanes durch den (göttlichen Zorn-) Regen (שֶׁטֶף) umkommen und auf ihn Beſchloſſenes herabtriefen ſoll, ſo liegt auch darin eine Anſpielung auf das Schickſal des Nebukadnezar, der nach unſerm Verfaſſer zur Strafe ſeines Uebermuths bis zu ſeiner Beſſerung dem Thau des Himmels ausgeſetzt war 4, 12. 20. Endlich bildet die Errichtung eines Götzenbildes durch Nebucadnezar, vor dem bei Todesſtrafe alle ſeine Unterthanen und auch die verbannten Juden anbeten ſollen Cap. 3., einen Typus zu der Entheiligung der Gräuelſpitze durch Epiphanes oder der von ihm veranſtalteten Errichtung eines Götzenaltars im Tempel, auf dem alle Juden ebenfalls bei Todesſtrafe opfern ſollten 1 Macc. 1, 52. 62. Somit kann die innere beſondere Beziehung, in die unſere letzte Woche zu dem Anfange des Exils überhaupt und ihre Darſtellung V. 26 u. 27. in specie zu Jer. 36, 29. 30. geſetzt iſt, ſchwerlich verkannt werden. Doch merken wir noch an, daß dieſe typiſche Anſicht die Auffaſſung unſerer Stelle weder im Ganzen noch insbeſondere die Chronologie deſſelben — dieſe nämlich gar nicht — ſo weſentlich integrirt, daß, wer hierüber mit uns rechten wollte, auch nothwendig in den übrigen Stücken von uns abweichen müßte: wie denn auch die Interpretation der Stelle unabhängig von der Betrachtung ihres typologiſchen Charakters gegeben iſt.

Bevor wir nun zur chronologiſchen Betrachtung unſerer Stelle übergehen und die in ihr berührten Facta auf beſtimmte geſchichtliche Data und Jahrzahlen reduciren, wollen wir die Ergebniſſe unſerer Unterſuchung noch in zwiefacher Beziehung kurz zuſammenſtellen. Zuerſt nämlich, was die chronologiſche Reihefolge der einzelnen Begebenheiten und zwar der letzten Woche — denn die übrigen Zeiträume ordnen ſich von ſelbſt — anlangt, ſo iſt ſie nach unſerm Verfaſſer folgende.

Zeitraum der einen oder letzten Woche.

Erſte Hälfte:	Bald nach ihrem Anfange (אחרי) wird ein Geſalbter ausgerottet werden und das Heer eines feindlichen Fürſten die Stadt und den Tempel verheeren. V. 26.
Zweite Hälfte:	Ihre ganze Dauer hindurch beſteht die Aufhebung des moſaiſchen Opfercultus und die Einrichtung eines fremden im Tempel. Ihr Ende, ſo wie das Ende des ganzen Zeitraums wird bezeichnet durch den Tod des feindlichen Fürſten V. 27. Ihm kurz vorauf (עד קץ V. 26.) geht die Niederlage des feindlichen Heers.

Durch **beide** Hälften oder durch die ganze eine Woche zieht ſich die Bundſtärkung hindurch.

Was aber die Oekonomie der Satzbildung anlangt, ſo iſt auch die nicht ohne Kunſt angelegt. V. 25—27. leſen wir von drei göttlichen Rathſchlüſſen zum Heile des jüdiſchen Volks, ſ. חרוץ V. 25., נחרצת V. 26., und נחרצה V. 27., die eben ſo viele größere in ſich abgeſchloſſene Sätze bilden. Ein jeder dieſer drei Sätze enthält wieder drei kleinere Satzglieder, die unter einander enger zuſammengehören. V. 25. ſind es folgende 3 Glieder: 1) Wieder wird es gebaut werden in die Weite — 2) und beſchloſſen iſt's — 3) und in Enge der Zeiten. Die Zuſammengehörigkeit leuchtet ein. V. 26. ſind es folgende: 1) es wird ausgerottet werden ein Geſalbter, ohne daß er einen

Nachfolger hat — 2) und die Stadt und den Tempel wird verwüſten Heer eines Fürſten, des einbrechenden — 3) bis zum Tode dieſes Fürſten[a] Krieg, Beſchluß von Ruinen. Die beiden erſten Sätze geben den Grund an, warum das Zorngericht Gottes über das Heer ergeht, und weil in dieſem Verſe von dem Untergange des Heers die Rede ſein ſoll, wird darin auch allein des Heeres Thätigkeit in Verwüſtung von Stadt und Tempel hervorgehoben. Dagegen V. 27. der Fürſt als handelnd auftritt, weil hier des Fürſten Untergang als ſelbſtverſchuldet dargeſtellt werden ſoll. Die dreifache Gliederung auch dieſes größern Ganzen erhellt leicht, wenn man nur feſthält, was oben (ſ. Ausleg.) nachgewieſen, daß ſich der Zeitraum der halben Woche auf beides, die Abſchaffung des moſaiſchen und Einrichtung des heidniſchen Opfercultus bezieht, ſo daß wir wirklich nur 3 Satzglieder erhalten, von denen aber das zweite wieder doppelt getheilt iſt. Endlich auch in V. 24. blickt die dreifache Satzgliederung durch. Denn obwohl er ſcheinbar 6 Satzglieder hat, die ſtets durch das Präfix לְ und einen Inf. eingeführt werden, ſo ſind dieſe 6 Sätze doch wieder in zwei kleinere Gruppen von je 3 Satzgliedern getheilt, von denen die erſtern drei und eben ſo auch die letztern drei wieder zu einander in einem engern Verhältniß ſtehen. S. Ausleg. Es erhellt ſomit, daß, wie in der Zeitbeſtimmung unſers Abſchnitts die Siebenzahl, ſo in Anordnung und Zuſammenfügung der einzelnen Sätze die Dreizahl dominirt. Woraus man nun auch die von unſerm Verfaſſer beliebte Anwendung der Dreizahl erklären möge, ſei's aus der dieſer Zahl inwohnenden Heiligkeit, oder weil ſie auf die Harmonie der göttlichen Wirkſamkeit, die hier ja geſchildert werde, hinweiſen oder auch, weil durch den äußern Parallelismus der

---

[a] וקצו בשטף würde allerdings ein viertes Satzglied bilden, wenn wir nicht S. 53 und 55. nachgewieſen hätten, daß es eigentlich hier nicht hergehört, ſondern bloß einer deutlichen Chronologie wegen aus V. 27. hinaufgerückt iſt. Indem aber die beiden an verſchiedenen Orten angeſtellten Betrachtungen rückſichtlich des וקצו בשטף zu demſelben Reſultate führen, unterſtützen und rechtfertigen ſie ſich gegenſeitig.

Form auf den innern Parallelismus der in ihnen enthaltenen Gedanken aufmerkſam gemacht werden ſolle: wer möchte das mit Beſtimmtheit entſcheiden wollen? genug, daß wir ihr Daſein nachgewieſen haben.

III. Darſtellung und Kritik der bisherigen Auslegungen.

Wir laſſen jetzt die Angabe und Kritik der bedeutendern Verſuche folgen, die gemacht ſind, um die Facta unſers Abſchnitts hiſtoriſch und chronologiſch zu beſtimmen. Doch möge es uns wegen ihrer unendlichen Verſchiedenheiten im Einzelnen der Kürze wegen vergönnt ſein, nur die Geſichtspunkte, aus denen jene Verſuche angeſtellt zu werden pflegten, im Großen und Ganzen hinzuſtellen, und ihre möglichen Auffaſſungen und das Haltbare und Unhaltbare derſelben kurz anzudeuten, vorausſetzend, daß eine genaue Widerlegung in unſerm Sinne ſich aus der vorausgeſchickten exegetiſchen Erörterung des Einzelnen und der aufzuſtellenden eigenen poſitiven Geſammtanſicht faſt von ſelbſt ergebe. Wir unterſcheiden aber 4 Geſichtspunkte.

1) Der einfachſte Geſichtspunkt iſt der, die 70 Wochen in ihrem nächſten und natürlichen Sinne von Tagwochen zu verſtehen und ſomit noch die ganze Reihe der geweiſſagten Begebenheiten zur Zeit des Cyrus ablaufen zu laſſen. Dieſer Weg iſt zuerſt geltend gemacht von einem engliſchen Deiſten in dem Werke (a free inquiry into Daniels vision or prophecy of the seventy weeks. Lond. 1776.) und ſpäter modificirt durch Eckermann theol. Beitr. I. 1., doch hat er ſich am wenigſten Eingang verſchaffen können. Das Wahre deſſelben beſteht darin, daß er auf der Erkenntniß ruht, der Ausgang des babyl. Exils oder der 70 Jahre des Jeremias müſſe in unſerm Orakel beſtimmt angegeben ſein — denn hierüber wünſcht Daniel zunächſt Belehrung und tröſtliche Auskunft — und daß er das Ende der

70 Jahre in den Anfang der Herrſchaft des Cyrus über Babel ſetzt. Das Recht dieſer Anſicht beruht näher auf der richtigen Beziehung von V. 24., wovon weiter unten. Allein wenn ſie auch die übrigen Verſe auf die Zeit des Cyrus bezieht und auch hier nur an Tagwochen denkt, ſo irrt ſie augenſcheinlich.

2) Hat man die 70 Wochen von 70 Jahrwochen verſtanden und ihr Ende in die Zeit des Epiphanes und die nächſte Folgezeit fallen laſſen. Dieſen Geſichtspunkt hat, wenn wir von dem Cod. Chis. der LXX. abſehen, zuerſt Marsham in ſeinem canon chron. hervorgehoben und er hat ſich jetzt faſt eine allgemeine Geltung erworben. Das Ende der 70 Jahrwochen wird dann gewöhnlich — nur Röſch und Corrodi weichen ab, ſ. unten — in das Todesjahr des Epiphanes oder 164 v. Ch. geſetzt. Dagegen herrſcht über die Vertheilung der einzelnen Perioden und über den Anfangspunkt des ganzen Zeitraums eine bedeutende Divergenz. Den Anfangspunkt der 70 Jahrwochen ſetzt man aber entweder,

A) wie gewöhnlich geſchieht, in das Jahr der Zerſtörung Jeruſalems unter Zedekia, d. i. mit Ausnahme des einzigen Röſch ums Jahr 588 v. Ch. Bei dieſer Annahme nun, je nachdem man die ſchwierigen 7 Wochen deutet, entſtehen folgende drei Abarten dieſer Anſicht.

א) Die 3 Zeitgrößen 7, 62 und 1 Woche bezeichnen eben ſo viele in der angegebenen Ordnung auf einander folgende Perioden von Jahrwochen. So Bertholdt. Die erſte Periode endet ihm mit der Freilaſſung der Juden durch den Meſſias Nagid oder Cyrus (?). Gegen Ende (אחרי ?) der zweiten Periode ſtirbt (יִכָּרֵת ?) der Geſalbte, d. i. Alexander d. Gr. (?). Dann folgt ein leerer Zwiſchenraum (?) zwiſchen Alexander bis zur Thronbeſteigung des Epiphanes. Endlich kommt die Periode der einen Woche oder die Regierungszeit des Epiphanes. Weit richtiger ſchon hat dieſe Anſicht, deren charakteriſtiſches Merkmal die Aufeinanderfolge der 3 Perioden in der angezeigten Ordnung iſt, Hitzig [a]) a. a. O. dargeſtellt, indem er unter dem Meſ-

---

a) Hitzig verſteht zwar מצא דבר V. 25. ganz richtig von dem Ausſias, der nach den 62 Wochen ausgerottet werden ſoll, Seleucus IV. Philopator(?), den Vorgänger des Epiphanes, verſteht. Denn ſo erhalten wir eine nicht durch Zwiſchenräume unterbrochene continuirliche Reihefolge von 3 Perioden, abgeſehen noch davon, daß manche andere grammatiſche und hiſtoriſche Schwierigkeiten ſo weggeräumt werden. Die Ungenauigkeit dieſer Zeitrechnung unter beiden Geſtalten leuchtet ſogleich ein, weil man, wenn man die 70 Jahrwochen oder 490 Jahre von ihrem **terminus a quo** 588 v. Ch. ſubtrahirt, weit über das Todesjahr des Epiphanes hinauskommt.

ב) Die Reihefolge jener 3 Perioden, wie ſie vom Daniel angegeben werden, iſt zu verrücken. Die beiden Perioden von 62 Wochen und 1 Woche gehen bis zum Tode des Epiphanes. Dann folgt die Periode der 7 Wochen, an deren Ende der idealiſche Meſſias, der Meſſias Nagid erſcheint. So Corrodi krit. Geſchichte des Chil. Th. I. S. 247 ff. Die Willkürlichkeit und Untextmäßigkeit einer ſolchen Verrückung liegt auf der Hand.

ג) Die 7 Wochen und 62 Wochen laufen, von demſelben **terminus** v. Ch. beginnend, parallel neben einander fort und zwar ſo, daß, wo die 62 Wochen aufhören, die letzte Periode beginnt, die aber nicht, wie man denken ſollte, aus einer Woche, ſondern aus 7 + 1 Woche(?) beſteht. So Lengerke z. Daniel. Die 7 Wochen reichen nun von 588 bis auf Cyrus, die 62 Wochen von 588 bis auf Antiochus d. Gr., unter dem die Juden zuerſt wieder unter die ſyriſche Dynaſtie kamen, oder bis 220 v. Ch. (leider bleibt ein Ueberfluß von 66 Jahren) [b].

---

gange, d. i. der Kundmachung eines Orakels, meint aber, unſer Verfaſſer verſtehe unter dieſem Orakel das Jer. 29. erwähnte und ſetze die Zeit ſeiner Kundmachung ins Jahr der Zerſtörung Jeruſalems. S. dagegen Hengſtenb. a. a. O.

b) Billig fragen wir nach dem Grunde, warum Lengerke die Einſchaltung der 7 Wochen vornimmt. Denn wenn Röſch, bei dem dieſe Einſchaltung urſprünglich iſt, einen Zeitraum von 49 Jahren einſchaltet, ſo wird dadurch ſein Zweck, das Ende des ganzen Zeitraums weit über den Tod des Epiphanes hinaus bis auf den Hyrcan zu prolongiren, erreicht. Len-

Von da endlich bis zu Epiphanes Tode die letzten 8(?) Wochen. Der Geſalbte, der ausgerottet werden ſoll, iſt Seleucus IV. Philopator(?). Die Schwächen dieſer Erklärung habe ich zum Theil ſchon angedeutet. — Mit Lengerke rückſichtlich der Anordnung der 7 Wochen und der Einſchaltung der 7 Wochen in die Periode der einen Woche verwandt, aber rückſichtlich des Anfangs- und Endpunkts der 70 Wochen ganz ſingulär daſtehend iſt die Anſicht von Röſch. Indem er meint, unſer Verfaſſer ſetze das erſte Jahr des Cyrus über Babel 560 v. Ch. und die Zerſtörung Jeruſalems nach gewöhnlicher Annahme 49 Jahre früher, mithin 609 v. Ch., macht er zum terminus a quo ſeiner Rechnung das Jahr 609. Von dieſem terminus an, behauptet er weiter, laufen die 7 Wochen und die 62 Wochen mit einander parallel, ſo daß die Periode der 7 Wochen mit 560 v. Ch., d. i. dem Anfang der Herrſchaft des Cyrus über Babel (den ſetzt unſer Buch ſonſt 536 v. Ch.), die Periode der 62 Wochen mit der Thronbeſteigung des Epiphanes oder 175 v. Ch. endet. Statt der letzten einen Woche müſſen acht Wochen berechnet werden, die uns bis zum J. 120. v. Ch. oder bis zum 16ten Jahre des Heldenfürſten Hyrcan herabführen, der die Juden erſt vollkommen frei gemacht habe. Aus dieſer letzten Periode werden 3½ Jahre für die furchtbare Bedrückung der Juden durch Epiphanes (167—164 v. Ch.) herausgeſchnitten. Der auszurottende Geſalbte ſei Seleucus IV.(?), der alſo in der letzten oder in der mit ſeinem Tode beginnenden Periode, alſo nach(?) ſeinem Tode ausgerottet wird. Abgeſehen aber von den ſchon angedeuteten

---

gerke dagegen, der bei dem Tode des Epiphanes ſtehen bleibt, würde von ſeinem terminus a quo an nicht einmal die 62 Jahrwochen vollſtändig berechnen können, denn die würden ſchon 10 Jahre über jenen Tod hinausführen. Nun aber, da er zu der einen noch unberechneten oder der 63ten Woche noch 7 Wochen aus ſeinen Gedanken hinzuthut, ſo wird ſeine Chronologie der 62 Wochen über alle Maßen ungenau. Dennoch macht ſeine Anſicht von dem auszurottenden Geſalbten, den er von Seleucus IV. deutet, dieſe Einſchaltung nothwendig: denn dieſer kann nicht innerhalb der letzten 7 Regierungsjahre des Epiphanes umkommen; zu ſolchen Widerſprüchen und Ungenauigkeiten verleitet jene jetzt faſt zu einem Vorurtheil gewordene Anſicht von dem auszurottenden Meſſias.

Zweifeln, woher die 8 Wochen ſtatt der einen? und ſchwebt nicht die halbe Woche in der Luft, weil ſie ohne nähere Beſtimmung bleibt, wann ſie beginnen ſoll, während in unſerm Contexte doch die halbe Woche durch den vor dem שבוע ſtehenden Artikel (חצי השבוע) zu der einen Woche in die beſtimmteſte Beziehung geſetzt wird?

Oder aber, was einzig richtig ſcheint, man ſetzt B) den Anfangspunkt der 70 Wochen ins Jahr, da Jeremias von einem ſiebzigjährigen Exil weiſſagte, oder was unſerm Daniel ganz daſſelbe heißt, da das babyl. Exil begann, alſo 606 v. Ch. Dies ſcheint Bleek a. a. O. gethan zu haben, der 3 Perioden in aufeinanderfolgender Reihefolge annimmt: 7 Jahrſiebende vom Ausſpruche des Jeremias bis auf Cyrus, der den Juden die Rückkehr in ihr Land erlaubte (das ſind aber nicht 49, ſondern 70 Jahre), die folgenden 62 Jahrwochen bis auf den Tod Seleucus Nicator (wenn man eine Verwechſelung mit Seleucus IV. Philopator annimmt, ſo ſind 74 Jahre, ſonſt etwa 200 Jahre Ueberſchuß), das letzte Jahrſiebend für die Regierungszeit des Epiphanes (der aber 11 Jahre regierte). Somit hat der verehrte Gelehrte die 3 Zahlen nur für ganz ungefähre Zeitangaben genommen, was aber zu dem chronolog. Charakter des Daniel nicht paßt. Eichhorn dagegen in der Allgem. Biblioth. der bibl. Litt. III. S. 761 ff. eine genauere Chronologie anſtrebend und mit ſcharfem Blicke erkennend, daß der Zeitraum von 606 oder, wie er berechnet, 604 v. Ch. bis zum Tode des Epiphanes 164 durch 63 Jahrwochen = 441 Jahre gerade ganz ausgefüllt würde und daß daher die 7 Wochen nicht mit den 62 + 1 Woche **una serie** berechnet werden dürften, ſuchte die 7 Wochen, weil ſie doch einmal daſtanden, dadurch unterzubringen, daß er ſie von dem Edicte (?) des Cyrus (דבר V. 25.) rückwärts berechnete. So entſtand folgende ſehr gekünſtelte Deutung. 7 Wochen werden rückwärts berechnet von jenem Edict (535) bis zur totalen Zerſtörung Jeruſalems (585?) durch den Meſſias Nagid, d. i. Nebukadnezar(?). Von dieſem Ereigniſſe an, dieſes aber nicht ſeiner wahren, ſondern ſeiner hypothet.

Wirklichkeit nach betrachtet, d. i. von 604 werden die 62 Wochen wieder vorwärts (אחרי (?) ſoll die entgegengeſetzte Rechnungsweiſe andeuten) gerechnet bis auf Epiphanes u. ſ. w. Dieſe wenn auch noch ſo ſcharfſinnige Künſtelei widerlegt ſich wohl von ſelbſt.

Suchen wir aber den allgemeinen Geſichtspunkt zu würdigen, dem ſämmtliche Ausleger dieſer Claſſe folgen, indem ſie mit geringer Ausnahme den Ablauf der 70 Jahrwochen in die Zeit des Epiphanes ſetzen, ſo iſt dieſer in ſo weit richtig, als ſich im Buche Daniel, abgeſehen von den meſſian. Erwartungen, keine Weiſſagung über den Tod des Epiphanes hinauszieht, und als ſich von dieſem Standpunkte aus allein eine im Sinn unſers Verfaſſers angelegte Deutung der letzten Jahrwoche geben läßt. Denn auch ſonſt kennt Daniel die Periode von 3½ Jahren oder unſere halbe Jahrwoche 7, 25. 12, 7. 11. 12. und theilt ihr gleiche Begebenheiten zu: Abſchaffung des moſ. Opfercultus durch einen fremden Fürſten und Tod dieſes Fürſten, und doch werden jene 3½ Jahre von allen, auch den meſſ. a) Erklärern — letztere nehmen bloß 7, 25. aus — gleichmäßig auf den Epiphanes bezogen: ſo daß es Inconſequenz wäre, wenn man hier nicht eben ſo an die letzte Regierungszeit des Epiphanes denken wollte. Allein die Erklärer unſerer Claſſe irren, wenn ſie faſt ſämmtlich, den Anfang des Exils vom J. 588 und nicht, wie unſer Buch will, vom J. 606 datirend, von der Vorausſetzung ausgehen, Daniel habe in unſerm Orakel die 70 Jahre des Jeremias umdeuten wollen, weil er eingeſehen habe, daß ſie in ihrem eigentlichen Sinne nicht erfüllt ſeien, und wenn ſie in unſerm Orakel

---

a) Den Ausdruck: meſſianiſche Erklärer nehme ich in der ganzen Schrift in der Regel der Kürze wegen im ſtrengſten Sinne und verſtehe darunter ſolche, welche in den Danieliſchen Weiſſagungen nicht bloß einen Meſſias, ſondern ganz beſtimmt die Zeit und andere ſpecielle Schickſale des Meſſias Jeſus vorherverkündet finden. Dagegen Andere, z. B. Lengerke, der bloß im Allgemeinen die Verkündigung eines Meſſias feſthält, und an unſerer Stelle V. 24. von einer ſolchen meſſ. Zeit, die gleich nach dem Tode des Epiphanes eintrete, deutet, zu den antimeſſianiſchen Auslegern gerechnet werden. Dies zum richtigen Verſtändniß dieſer kurzen Formeln.

dem geängſteten Daniel nicht die beruhigende Verſicherung einer Erlöſung aus dem babyl. Elende, um deſſen Abhülfe er eben mit Bezug auf des Jeremias Weiſſagungen betet, zu Theil werden laſſen (dieſe letztere Beziehung hat dagegen richtig, aber einſeitig die erſte Claſſe der Ausleger hervorgehoben, welche die 70 Wochen von Tagwochen verſtehen). Ferner irren ſie in der zum Theil höchſt willkürlichen Beſtimmung der ſchwierigen 7 Wochen und darin, daß ſie die Identität des Meſſias Nagid und des Meſſias, der ausgerottet werden ſoll, nicht zu behaupten wiſſen, ja beide oder doch einen von beiden ganz gegen den in unſerm Buche wehenden allem heidniſchen Weſen ſo abholden theokratiſchen Geiſt auf heidniſche Könige beziehen.

3) Ein neuer Standpunkt, aus dem unſer Orakel betrachtet worden iſt, beſteht darin, daß die in unſerm Abſchnitt geweiſſagten Begebenheiten noch über die Geburt Jeſu hinausgehen ſollen, weßwegen wir ihn auch mit beſonderer Rückſicht auf die chriſtliche Auslegung ſchlechthin den meſſianiſchen Standpunkt nennen können. Zweierlei erhellt hier nun von vorn herein, einmal, daß nach dieſer Anſicht die drei Zahlen 7, 62 und 1 eine fortlaufende Reihe von 7 + 62 + 1 Woche bilden müſſen — denn da dieſe Erklärer wenigſtens bis zu Jeſus, gewöhnlich aber bis zu der zweiten Zerſtörung Jeruſalems mit ihrer Rechnung herabzukommen ſuchen, ſo können ſie nicht genug zu berechnende Jahre bekommen — dann, daß ſie den terminus a quo ihrer Rechnung, wenn ſie nur einigermaßen genau ſein ſoll, nicht ſchon mit dem Ausſpruch des Jeremias 606, ja nicht einmal mit dem Ende des babyl. Exils oder 536 v. Ch., ſondern erſt weit ſpäter beginnen können; denn ſonſt würden ſie, die 70 Wochen zu 490 Jahren berechnet, nicht einmal bis zur Geburt Jeſu herabkommen. Bei der großen Willkürlichkeit dieſer Anſicht aber mußte die ganze Berechnung und ſo auch die Beſtimmung ihres Anfangspunkts höchſt verſchieden ausfallen, ſo daß wir nur die vornehmſten Verſuche ausheben können. Vgl. die Geſchichte der Auslegung bei Hävernick und Hengſtenberg. Mehr Uebereinſtimmung fand doch ſchon in der Beſtimmung des Endpunkts ſtatt, obgleich dieſe auch nur darin beſtand, daß der End-

punkt nicht jenſeits der Geburt Jeſu geſucht wurde. Denn abgeſehen von den jüdiſchen Erklärern [a], die den Endpunkt der 70 Wochen gewöhnlich in der 2ten Zerſtörung Jeruſalems fanden, ſo hielten die chriſtlich meſſianiſchen Erklärer von den Zeiten der Kirchenväter herab bis zu der neuern Zeit in der Darſtellung der letzten Woche zwar durchgängig die Beziehung auf die Zeit der Erſcheinung Jeſu feſt, verbanden mit ihr aber entweder den erſtgenannten terminus ad quem der Juden, indem ſie, zwiſchen der erſten und der zweiten Hälfte dieſer Woche einen leeren Zwiſchenraum ſtatuirend, die zweite Hälfte auf die Zeit der Zerſtörung Jeruſalems bezogen, oder ſie deuteten dieſe zweite Hälfte von den auf den am Ende der erſten Hälfte erfolgten Tod des Meſſias Jeſus unmittelbar folgenden 3½ Jahren, oder endlich auch gar von den Zeiten des Antichriſts. Die durch Unkenntniß von Grammatik, Geſchichte und Chronologie bedingten Ungenauigkeiten früherer Erklärer zu verſchweigen, ſo ſcheint man in der jüngſten Zeit darüber einig [b] geworden zu ſein, daß als terminus a quo das 20te Jahr [c] des Arta-

---

a) Die bei den Juden gangbare Erklärung findet ſich im Seder Olam. S. Abendana im spicil. ad Michtol Jophi: Hebdomades hae LXX. sunt septimanae annorum quadringentorum nonaginta iidemque sine dubio a devastatione primi ad devastationem secundi templi, quia LXX. anni fuere captivitatis Babylonicae, et quadringenti viginti anni, quibus futura erit domus secunda in structura sua, atque sic majores nostri exposuere in Seder Olam. Ueber die zu den Zeiten Jeſu gangbare jüdiſche Anſicht, ſoweit ſie ſich aus des Joſephus Werken u. a. ermitteln läßt, werden wir unten aus einer beſondern Rückſicht ausführlicher handeln.

b) Kleinert dagegen (Dorpat. Beitr. II. S. 4.) beſtimmt als den terminus a quo das erſte Jahr Darius des Meders. Dan. 9, 1.

c) Schon Julius Africanus hatte dieſen terminus a quo aufgeſtellt und unſere 70 Jahrwochen von dem 20ten Jahre des Artaxerxes bis zum Todesjahre Chriſti berechnet. Merkwürdiger Weiſe verſteht er aber jüdiſche Mondjahre und erhält ſo ſtatt 490 nur 475 Sonnenjahre. Hieronymus z. u. St., der übrigens noch 9 andere Erklärungen kennt, ſagt von ihr, daß ſie den meiſten Beifall habe, und zeigt ſich ihr ſelbſt nicht abgeneigt. Dieſe Anſicht liegt vielleicht auch der Ueberſetzung des נחתך V. 24. in der Vulgata zum Grunde: Septuaginta hebdomades abbreviatae sunt etc. Ferner haben ſie Chryſoſtomus, Theodoret, Euthymius Zigabenus u. A.

xerxes Longimanus anzuſehen ſei, in dem Nehemias die Erlaubniß erhielt, Jeruſalem wieder aufzubauen Neh. 2. So Scholl, Hävernick und Hengſtenberg a. a. O. Gegen Scholl vgl. Hitzig Stud. u. Crit. 1832, gegen Hävernick Redepenning ebend. 1835. Hengſtenberg's Meinung jedoch, die mit ſo viel Scharfſinn, Gelehrſamkeit und Gewandtheit vorgetragen iſt, daß, wenn irgend möglich, durch ihn die Meſſianität unſers Abſchnitts dargethan wäre, wollen wir im Folgenden etwas genauer angeben und recenſiren, um ſo mehr, als die Meinungen der beiden andern Gelehrten dem Weſen nach damit übereinkommen und er uns daher als Vertreter der meſſ. Anſicht a) überhaupt in ihrer gegenwärtigen Geſtaltung gelten kann. H. hat nun 2 fortlaufende Perioden von 7 + 62 Wochen und von 1 Woche. Der **terminus a quo** der erſten Periode von 69 Jahrwochen iſt der göttliche auf das Gebet des Nehemia ergangene Beſchluß (דָּבָר V. 25.), Jeruſalem wieder in ſeinem vorigen Glanze aufzubauen, in Folge deſſen Nehemia im 20ten Jahre des Artax. Longim. d. i. 455 v. Ch. b), die Erlaubniß zu die-

---

a) Wenn wir aber die meſſianiſche Anſicht beſonders ausführlich kritiſiren, ſo liegt der Grund davon einerſeits darin, daß ſie ſich jüngſt in den obengenannten ehrenwerthen Gelehrten beſonders wieder geltend gemacht hat und daß eine detaillirte Erörterung der von den Erklärern der zweiten Claſſe vorgetragenen Anſichten nicht nöthig ſchien, weil wir rückſichtlich unſerer Stelle im Ganzen mit ihnen auf einer Baſis ſtehen, andrerſeics aber darin, daß die meſſ. Anſicht, wie aus einigen ſpäter zu beleuchtenden neuteſt. Stellen hervorzugehen ſcheint, von Jeſu ſelbſt empfohlen ſein ſoll, alſo ihre Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit um ſo ſorgfältiger geprüft zu werden verdient. Denn erſcheint uns nach einer ſolchen Prüfung die meſſ. Beziehung als unmöglich, ſo werden wir auch abgeneigt ſein, ſie Chriſto beizulegen.

b) Hävernick ſetzt den Regierungsantritt des Artaxerxes mit Usher und der gewöhnlichen Annahme 465 oder vielmehr, was auch ſeinem Zwecke beſſer zuſagt, nach einer andern Berechnung 469, das 20te Jahr ſeiner Regierung alſo 446 oder 450 v. Ch. Allein wenn er nun auch der letztern Annahme folgend die Periode der 69 Jahrwochen (= 483 Jahre) bis zu Jeſu Taufe, alſo bis zum 15ten Jahre des Tiberius berechnet, ſo behält er doch noch 5 Jahre über. Zu demſelben Reſultate gelangt auch Scholl, der aber die letzte Jahrwoche von dem Tode Jeſu bis zur Zerſtörung Jeruſalems ausdehnt(?). Man ſieht daher leicht, daß Hengſtenberg's Chronoſem Aufbau erhält. Der terminus ad quem iſt der Meſſias Nâgid, d. i. das Jahr, in dem Jeſus getauft (Meſſias) wurde und ſein öffentliches Lehramt antrat, alſo das 15te Jahr des Tiberius (Luc. 3, 1.) oder 782 a. u. c. Reduciren wir den Anfangspunkt nun auch auf Jahre a. u. c. (455 v. Ch. = 299 a. u. c.), ſo erhalten wir als Reſt gerade die gewünſchten 69 Jahrwochen = 483 Jahre.

terminus ad quem (das 15te J. des Tiberius) = 782 a. u. c.
terminus a quo 455 v. Ch. = 299 a. u. c.

Reſt = 483 Jahre.

Die ganze Periode von 69 Jahrwochen iſt aber wieder eingetheilt in zwei kleinere von 7 Wochen und 62 Wochen. Der terminus intermedius oder der Endpunkt der 7 Wochen iſt im Text angedeutet durch להשיב u. ſ. w., d. i. durch den Zeitpunkt, da Jeruſalem wieder vollkommen hergeſtellt iſt. Dies iſt das Jahr 406 v. Ch. Die letzte oder eine Jahrwoche ſchließt ſich unmittelbar der 69ten Jahrwoche an. Die im Texte bezeichnete Hälfte dieſer Woche ſind die 3½ erſten Jahre derſelben oder die Zeit der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu, denn Jeſus hat nach dem Evang. Johannis 3½ Jahre, nicht, wie man gewöhnlich fälſchlich annimmt, 2½ Jahre öffentlich gelehrt. Das Ende dieſer halben Woche wird durch die Ausrottung, den Kreuzestod des Geſalbten Jeſus bezeichnet. Die unmittelbare ideelle Folge ſeines meſſ. Wirkens und beſonders ſeines verſöhnenden Todes war die Abrogation des moſaiſchen Opferdienſtes als des Trägers der Theokratie und die Verwüſtung von Stadt und Tempel durch einen fremden Fürſten, den Titus, wenn die Execution dieſes göttlichen Beſchluſſes auch erſt über 30 Jahre ſpäter in Erfüllung ging. Die letzten 3½ Jahre ſtellen einen mehr fließenden Zeitraum dar und verleihen die V. 24. genannten Gaben, alſo beſonders die Salbung eines Allerheiligſten oder die

---

logie dadurch weit genauer wird, wenn er jenen Regierungsantritt noch 5 Jahre weiter als Hävernick zurückdatirt und ihn 474 v. Ch. ſetzt. Gegen die Zuläſſigkeit dieſer Zeitbeſtimmung ſ. Kleinert a. a. O.

Gründung der Kirche Chriſti, deren Errichtung für die Juden mit dem Pfingſtfeſt faſt als abgeſchloſſen zu denken iſt. Durch die ganze eine Woche dauert die Bundſtärkung, d. i. die Zunahme und Mehrung des neuen durch Chriſti Mittleramt Gott dargeſtellten Bundesvolks.

Im Ganzen verweiſen wir zur Widerlegung dieſer Anſicht auf die Interpretation unſers Abſchnitts, mit der, wenn ihre Richtigkeit vorausgeſetzt wird, ſie durchaus nicht beſtehen kann, im Einzelnen heben wir noch folgende Punkte heraus. Um gleich dies vorwegzunehmen, ſo erweckt ſchon das gegen die Ungezwungenheit dieſer Erklärung Verdacht, daß ſie zu 2 Conjecturen über chronolog. Data, nämlich über den Regierungsantritt des Artax. Longim. und die Dauer der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu, ihre Zuflucht nehmen muß, wozu noch das kommt, daß ſie die halbe Woche zur erſten Hälfte der letzten Woche machen muß, da ſie doch unſtreitig die letzte Hälfte bildet vgl. S. 67. Die Richtigkeit der Conjecturen aber iſt nichts weniger als conſtatirt. Gegen die erſtere wird mit nicht ungewichtigen Gründen von Kleinert a. a. O. geſtritten. Die letztere iſt mindeſtens ſehr bedenklich. Denn ſoll die 3½jährige Dauer des Lehramts Jeſu aus dem Evangelium Johannis erwieſen werden, ſo iſt deutlich, daß, da Jeſus an einem Paſchah gekreuzigt wurde, noch andere drei Paſchah während ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit hätten verfließen müſſen. Zwei Paſchah werden vom Johannes wirklich noch namhaft gemacht Joh. 2, 13. 6, 4., ein drittes will Hengſtenberg noch in der nicht näher beſtimmten ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων 5, 1. finden. Allein nach den unbefangenen Unterſuchungen von Lücke [a]), de Wette, Tholuk u. A. dürfen wir wohl nicht mehr zweifeln, daß dieſe ἑορτὴ das Feſt Purim ſei, was etwa 4 Wochen vor dem Paſchah von den Juden gefeiert wurde. Da nun nach der Taufe Jeſu bis zu dem erſten der genannten Paſchah von Jeſu keine Reiſe nach Jeruſalem unternommen, alſo auch vor dieſem erſten Paſchah wohl keins der größern jüdiſchen Feſte gefeiert iſt, auf deſſen Veranlaſſung er

---

a) Lücke Comment. z. Johannes 1. Ausg. z. d. St.

nach Jeruſalem hätte reiſen können, da aber jedenfalls Johannes nach ſeiner Taufe nur 3 Paſchah namhaft macht a), an deren letztem er ſchon hingerichtet wurde, ſo kann Jeſus von ſeiner Taufe an höchſtens 2½ Jahre und nicht, wie H. behauptet, 3½ Jahre gelebt und gelehrt haben. Ferner: Betrachten wir den terminus a quo der 70 Wochen, ſo ſoll der nach Hengſt. das 20te Jahr des Artax. Longim. ſein, alſo auch nach ſeiner Meinung über 80 Jahre nach der Zeit fallen, da Daniel dies Orakel empfing (537—455). Wer hätte es aber unter dieſer Vorausſetzung dem Daniel verargen können, wenn er ſeine Berechnung der 70 Wochen mit einem Orakel begonnen hätte, das er kannte und das denſelben Inhalt hatte, ich meine das Orakel des Jeremias im J. 606? Wie hätte z. B. dem Napoleon 1804 folgendes Orakel geſtellt werden können: Rechne von einer Schlacht noch 2 Jahre und dann wirſt du auf eine wüſte Inſel verbannt werden? Ich denke, ein ſolches Orakel wäre ihm auch bei dem beſten Willen ganz unverſtändlich geblieben, weil er den Anfangspunkt der von ihm anzulegenden Rechnung, die Schlacht bei Leipzig, weder ſelbſt erlebt, noch ſonſt woher hätte erfahren können. Dieſe Unverſtändlichkeit giebt auch H. ſogleich zu und es fehlt nur wenig, daß er eben ſie für ein ſpecifiſches Merkmal eines wahren Orakels, zumal im Buche Daniel, hält. Allein unſer Orakel wäre unſerm Empfänger, der nach der Angabe des Buchs ja in der Zeit Darius des Meders lebte, in ſeinen Einzelnheiten (man denke beſonders an die letzte Woche) auch dann wahrlich noch unverſtändlich genug geblieben, wenn ſein Anfangspunkt auch von ihnen getrennt wurde; und warum iſt ihm, um keine angeblichen Nachforſchungen und damit leicht auch Zweifel

---

a) Ein anderer Ausweg bliebe freilich noch übrig, nämlich der, daß Johannes ein drittes, oder, wenn man das letzte Paſchah mitrechnet, ein viertes Paſchah in ſeiner Geſchichtserzählung übergangen habe. Allein dieſe Vermuthung iſt ſo wenig in der Sitte des vierten Evangeliums begründet, welches die Länge der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu augenſcheinlich nach der Zahl der Paſchah, die während derſelben verfließen, beſtimmen will und deßhalb ſelbſt eines Paſchah 6, 4. erwähnt, an dem Jeſus gar nicht nach Jeruſalem reiſte, daß H. ſie mit Recht nicht einmal zu äußern gewagt hat.

an der Wahrheit des Verkündeten bei ihm hervorzurufen, nicht wenigſtens irgend bemerklich gemacht, daß das דבר, von dem an er ſeine Berechnung anlegen ſoll, nicht in der Vergangenheit, ſondern erſt in ferner Zukunft aufzuſuchen ſei. Doch auch zugegeben, der terminus a quo ſei in eine dem Daniel noch zukünftige Zeit zu ſetzen; was berechtigt uns denn, als Folge unſers göttlichen דבר das Edict des Artaxerxes im 20ten Jahre ſeiner Regierung anzuſehen? Gott hatte ja ſchon vorher ſolche Edicte veranlaßt, z. B. das Edict des Darius Hyſtaſpis Esr. 6, 12. und das Edict deſſelben Artaxerxes im 7ten Jahre ſeiner Regierung Esr. 7, 8.: warum ſollten nun die meſſ. Erklärer nicht eben ſo viel Recht haben, die mit einem von dieſen Edicten ihre Rechnung beginnen! Hengſt. hätte ſich nun auch hier auf die Unverſtändlichkeit und Zweideutigkeit unſers Orakels zurückziehen ſollen, das erſt im Lichte einer vollſtändigen Erfüllung und zwar einer ſolchen, wie er ſie annimmt, durchſichtig werde. Allein da er dieſen Grund doch nicht zu oft gebrauchen mag, ſo hilft er ſich durch folgende gezwungene Interpretation. Von dem Ausgange des göttl. Wortes (deſſen Inhalt der vollkommne Aufbau Jeruſalems iſt) (bis) zu der (vollkommnen) Wiederherſtellung und Erbauung von Jeruſalem u. ſ. w. להשיב muß hier »wiederherſtellen« und zwar vollkommen wiederherſtellen bedeuten (ſ. daz. u. Ausleg.). Ferner muß להשיב u. ſ. w. ſowohl den Inhalt des דבר hergeben, als durch ſein ל dem folgenden עד u. ſ. w. als terminus intermedius correſpondiren. Endlich faßt er דבר freilich ganz richtig von einem göttlichen Wort, wogegen die übrigen meſſ. Erklärer, um nicht in dieſe Schwierigkeiten zu fallen, es in der Regel von einem königlichen Edict verſtehen; allein da zur Zeit des Nehemia kein Prophet redete, an den und durch den ein ſolches Wort hätte ausgehen können, ſo verſteht er מצא דבר nicht von der Kundmachung einer göttlichen Offenbarung an und durch einen Propheten, ſondern von der Erfüllung eines göttlichen Befehls rückſichtlich der vollkommnen Wiederherſtellung der Stadt (denn bei Gott ſei Wort und That eins), ganz gegen den Sinn des parallelen

יצא דבר V. 23. Was iſt nun das Reſultat aller dieſer Künſteleien? Der Gedanke: Von der Erfüllung eines göttlichen Rathſchluſſes über die vollkommne Wiederherſtellung der Stadt bis zu ihrer vollkommnen Wiederherſtellung, d. i. wenn wir die Beziehung auf den göttlichen Rathſchluß weglaſſen: Von der vollkommnen Wiederherſtellung der Stadt bis zur vollkommnen Wiederherſtellung der Stadt, was ein Ungedanke iſt, da terminus a quo und terminus ad quem zuſammenfallen. H. hat ſich hier ſelbſt getäuſcht, indem er, verführt durch die Doppelſinnigkeit ſeines deutſchen Ausdrucks »Ausgang« für das hebr. מצא, vor die Erfüllung, wie er doch urſprünglich den Ausgang erklärt, noch ein »anfänglich« (Ausgang = Anfang) hinzudenkt und dieſes nun betont: Von der anfänglichen Erfüllung eines göttlichen Rathſchluſſes rückſichtlich des vollkommnen Aufbaus der Stadt bis zu dem vollkommnen Aufbau u. ſ. w. Iſt er nun endlich bei letzterm Gedanken angekommen, ſo ſucht er die Nothwendigkeit der Beziehung unſers דבר auf das 20te Jahr des Artaxerxes ſo nachzuweiſen. Bis zum 20ten Jahre des Artaxerxes war die frühere Stadt Jeruſalem ein offenes, ſpärlich bewohntes, allen Unbilden der Nachbarn ausgeſetztes Dorf (?), mit ihm und zufolge des in dieſem Jahre gegebenen Edictes aber beginnt die Periode des vollkommnen Aufbaus der Stadt. Folglich kann unter der anfänglichen Erfüllung des göttlichen Rathſchluſſes rückſichtlich eines vollkommnen Aufbaus nur das oben genannte Edict, nicht die Edicte früherer Könige gemeint ſein. Doch genug hiervon. — Ferner verkennt dieſe Auslegung des דבר ganz, daß unſere 70 Wochen nur eine myſtiſche Ausdeutung der 70 Jahre des Jeremias ſind, ihr beiderſeitiger Anfangspunkt alſo in dieſelbe a) Zeit fallen muß, mithin auch der Anfangspunkt der 70 Wochen, mag nun das מצא von der Erfüllung oder richtiger von der Kundmachung des je-

---

a) Dieſe Erkenntniß iſt der eigentliche innere Grund, warum die Erklärer der 2ten Claſſe, die ja auch den Anfang des Exils in das Jahr der Zerſtörung Jeruſalems 588 v. Ch. zu ſetzen pflegen, mit demſelben Jahre gewöhnlich auch den Zeitraum der 70 Wochen, wiewohl fälſchlich, beginnen.

remi. Orakels genommen werden, immer ins J. 606 v. Ch. — Eben ſo ſchlimm ſteht es auch mit dem angenommenen **terminus ad quem** der 70 Wochen, der 3½ Jahre nach dem Tode Jeſu eintreten ſoll. Denn die Geſchichte weiß gar keine gerade um die Zeit Epoche machende Begebenheit aufzuweiſen, weßhalb auch H. dieſen **terminus** einen mehr oder weniger fließenden nennt, der keiner feſten chronolog. Beſtimmung fähig ſei. Wenn nun auch zugegeben werden kann, daß der **terminus** eines mittlern und untergeordneten Zeitabſchnitts der 70 Wochen nicht gerade durch eine hervorſtechende Begebenheit charakteriſirt zu werden braucht, ſo doch nicht der Endpunkt des ganzen Zeitraums, auf den die frühern kleinern Abſchnitte wie auf ihre Erledigung und Vollendung hinweiſen. Dieſer Endpunkt wäre dazu hier ein ſo vorzugsweiſe fließender und unbegränzter, daß er auch jetzt noch nicht da wäre und noch lange nicht kommen würde; denn die Bundſtärkung aus den Juden in H.s Sinn wird erſt dann vollendet ſein, wenn ſämmtliche Juden ſich zur chriſtlichen Religion gewandt haben. Wie nun die Beſtimmung des Anfangs- und des Endpunkts der ganzen Periode der 70 Wochen verfehlt iſt, ſo natürlich auch die der einzelnen Perioden, in die die 70 Wochen zerfallen. Dies zeigt ſich zunächſt bei dem Zeitraum der 62 Wochen. Denn zugegeben, daß die 7 Wochen mit dem 20ten Jahre des Artaxerxes oder 455 v. Ch. beginnen, und mit 406 oder dem vollkommnen Aufbau ſchließen, ſo gäbe der Satz תשוב bis zu Ende unſers 25ten Verſes natürlich den Inhalt der 7 Wochen an, und der ungleich längere Zeitraum von 62 Wochen, der von 406 bis zur Taufe Jeſu reicht, hätte ganz gegen das ſonſtige Verfahren Daniels bei Beſtimmung der übrigen Perioden gar keinen Inhalt bekommen. Der Mangel eines ſolchen Inhalts kann aber gerade bei dieſer Periode am wenigſten auf ihre Unwichtigkeit und Charakterloſigkeit geſchoben werden, da mitten in dieſe Zeit die Bedrückung der Juden durch Epiphanes fällt, deren Vorherverkündigung ſich unſer Buch zugeſtandenermaßen ſonſt vorzugsweiſe zum Ziel geſetzt hat. Wenn nun Daniel ihrer hier auch mit keinem Worte gedenkt, ſo müſſen wir ſchließen, daß die 62 Wochen falſch beſtimmt ſeien, oder daß ſie nicht den

Zeitraum bilden, in den nach der Meinung Daniels die Herrſchaft des Epiphanes fiel. Dieſer Grund macht überhaupt jede meſſ. Deutung unſers Abſchnitts unmöglich. — Am ſchlimmſten aber ſteht es wo möglich mit der Erklärung, die H. von der letzten Jahrwoche giebt, die nach ihm den Zeitraum von der Taufe Jeſu bis 3½ Jahre nach ſeinem Tode umfaßt. S. meine Zeittafel der letzten Woche S. 67. Von den Schwierigkeiten der meſſ. Erklärung an dieſem Orte kann ich wegen ihrer Menge nur einige angeben. Zunächſt, um davon zu geſchweigen, daß die Zeitmaße unſerer einen Woche ſonſt unſerm Buche ganz bekannte Zeitmaße ſind, die zugeſtandenermaßen auf die Zeit des Epiphanes bezogen werden müſſen, ſo haben wir erwieſen, daß die halbe Woche die letzte Hälfte der einen Jahrwoche ſei, und, was damit zuſammenhängt, daß die Ausrottung eines Geſalbten in einen verſchiedenen Zeitraum weil in die erſte Hälfte bald nach dem Ablaufe der 62 Wochen falle. H. dagegen, der die ganze Woche mit der Taufe Jeſu beginnt, macht, um die Aufhebung des moſ. Opfercultus — er hätte nach der richtigen Erklärung hinzuſetzen ſollen: und die Errichtung eines heidniſchen im Tempel — mit dem Opfertode Jeſu in Verbindung zu bringen, die halbe Woche zur erſten Hälfte der einen Jahrwoche und giebt uns den bei dieſer Anſicht freilich nothwendigen Beweis, daß Jeſus nach dem johann. Evangelio wirklich 3½ Jahre öffentlich gewirkt habe. Sodann ſoll nach dem Texte mitten im Verlaufe der erſten Hälfte der einen Woche, alſo nach H. zur Zeit der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu, Tempel und Stadt von dem Volk eines feindlichen Fürſten verheert werden. Von einer ſolchen Verheerung in dieſer Zeit weiß aber die Geſchichte Nichts. Wie hilft ſich H. aus dieſer großen Verlegenheit? Er verſteht unter jener Verheerung die gänzliche Zerſtörung Jeruſalems unter Titus und meint nun: mit dem Augenblick, da das jüdiſche Volk den Sohn Gottes ans Kreuz geſchlagen habe, ſei es von Gott dem Untergang Preis gegeben und ſo ſchon damals die Zerſtörung der Stadt und des Tempels objectiv a) vollzogen,

---

a) Dieſe Anſicht findet ſich ſchon bei meſſ. Erklärern der alten Zeit.

wenn ſie ſich in der Zeit auch erſt gegen 30 Jahre ſpäter durch die Römer unter Titus realiſirt habe. Allein es handelt ſich hier gar nicht von objectiven Beſtimmungen im Rathſchluſſe Gottes, ſondern von dem Verlaufe derſelben in der Zeit: denn wir haben es hier mit der Chronologie der göttlichen Wirkſamkeit in der Geſchichte zu thun. Einfach lauten die Worte: Nach den 62 Wochen wird ein Geſalbter ausgerottet werden, und die Stadt und den Tempel wird das Volk eines Fürſten, des eindringenden, verheeren; damit wird der Tod des Geſalben und die Verheerung in eine und dieſelbe Zeit geſetzt. Ein Chronologe dagegen, der die Zeitloſigkeit zum Maßſtab ſeiner Berechnung macht, hat auf den Charakter eines Chronologen verzichtet und damit ſelber Zeugniß abgelegt, daß die von ihm vorgetragene Zeitbeſtimmung unhaltbar ſei. Doch geſetzt, die objective Faſſung des ישחית u. ſ. w. ſei richtig, warum wird dann noch eine halbe Woche für die Ausſpendung der chriſtl. Heilsgaben, die Stiftung der Kirche u. ſ. w. feſtgeſetzt? War denn mit dem Tode Jeſu etwa nur das Gericht der halsſtarrigen Sünder, nicht auch das Heil ſeiner Gläubigen objectiv begründet? Was ſollen wir zu dieſer Inconſequenz ſagen? Endlich machen wir auf die gezwungene Exegeſe aufmerkſam, durch die H. den Tod

---

So liegt ſie der Ueberſetzung der Vulg. zum Grunde: Et civitatem et sanctuarium dissipabit populus cum duce venturo. Denn durch populus kann nicht das Heer der Römer, ſondern nur das jüdiſche Volk, mithin auch als der dux venturus nur Jeſus bezeichnet ſein. Denn ſonſt müßte es populus ducis venturi heißen, und wenn ſich die Präpoſ. cum auch aus einer varia lectio עם עם erklären ließe, ſo muß doch populus in demſelben Sinne wie kurz vorher in dem populus, qui eum (Christum) negaturus est gebraucht ſein, wo es aber nur vom jüdiſchen Volke verſtanden werden kann. Beiläufig bemerke ich noch, daß das populus, qui eum negaturus est, welches zu dem ואין לו ergänzt iſt, aus unſerm עם entnommen ſein muß. Den Sinn der Vulg. würden wir etwa ſo wiedergeben: Und das jüdiſche Volk wird die Stadt und das Heiligthum zugleich mit (cum) dem kommenden Fürſten verwüſten. Ebenſo auch Theodot. *Καὶ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον διαφθερεῖ σὺν τῷ ἡγουμένῳ τῷ ἐρχομένῳ.* Zu dem *διαφθερεῖ* iſt nämlich aus dem vorhergehenden *καὶ κρίμα οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ*, wodurch er das ואין לו wiedergiebt, als Subject *κρίμα* oder das ungegründete Verdammungsurtheil der Juden über Jeſum zu ergänzen.

des feindlichen Fürſten, den er von Titus deutet, und die demſelben kurz vorhergehende Niederlage ſeines Heers aus unſerm Texte, allein vergebens, zu entfernen ſucht (ſ. m. Ausleg.); denn beides kann, wie der ſcharfſinnige Gelehrte ſelber wohl einſieht, bei dieſer Anſicht nun und nimmer mit der Geſchichte in Einklang gebracht werden. Am Schluſſe unſerer Widerlegung kann noch geſagt werden, daß auch die Anſicht H.s keine Rückſicht nimmt auf die nächſte Veranlaſſung unſers Orakels, das Bußgebet des Daniel um Befreiung aus dem babyl. Elende, was allein geſchehen konnte durch die Verſicherung des Engels, daß dieſe Befreiung wirklich nach Ablauf der 70 Jahre des Jeremias eintreten werde. —

Bei der nachgewieſenen Willkürlichkeit der meſſ. Erklärer in Handhabung unſerer Stelle fragen wir nun auch billig nach der Veranlaſſung und nach dem Rechte ihrer Erklärungsweiſe. Die chriſtl. Erklärer, von denen hier vorzugsweiſe nur die Rede ſein kann, fanden die Veranlaſſung zunächſt in dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* des N. T. Matth. 24, 15. 16. und Marc. 13, 14., das Jeſus hier zur Bezeichnung des Eintritts der Zerſtörung Jeruſalems durch Titus gebraucht und, wie in der Stelle ſelbſt angedeutet iſt, aus unſerm Abſchnitte Dan. 9, 27. entlehnt. Indem man nun, wie ſpäter noch näher gezeigt werden wird, aus dem Gebrauch jener Worte fälſchlich ſchloß, daß ſchon Jeſus in unſerm Abſchnitte eine Weiſſagung auf die Zerſtörung Jeruſalems durch die Römer gefunden habe, ſo gewöhnte man ſich bald, das Ende der 70 Jahrwochen von jener Zerſtörung zu deuten [a]). Für die meſſianiſche Faſſung unſerer Stelle war freilich von Seiten Jeſu nicht einmal eine ſolche ſcheinbare Appro-

---

a) Einige Kirchenväter freilich — doch iſt dies die bei weitem geringere Zahl — deuten das Ende der 70 Wochen auch wohl von der Erſcheinung des Antichriſts. Dieſes hängt damit zuſammen, daß ſie auch in dem *βδέλ. τ. ἐρημ.* eine Anſpielung auf den Antichriſt finden. So Hippolyt, der 69 Wochen vom 1ten Jahre des Cyrus bis zur Erſcheinung Chriſti zählt und die eine Hebdomade dem Antichriſt zutheilt; und Apollinaris v. Laodicea, der von der Geburt Jeſu bis zur Wiederkunft des Elias 70 Wochen zählt und dann den Antichriſt erſcheinen läßt.

bation gegeben, allein bei dem in der alten Kirche herrſchenden geringen Sinn für hiſtoriſch-grammatiſche Auslegung und ihrer beſchränkten Kenntniß von Geſchichte und Chronologie war es natürlich, daß ſie auch die Erſcheinung und die Schickſale des wahren Meſſias Jeſus darin vorherverkündet fanden, da auf der einen Seite dieſer Namen und Schickſal mit unſerm auszurottenden Geſalbten theilte, auf der andern Seite aber und mit Recht nicht denkbar ſchien, daß, wenn die Daniеliſche Weiſſagung doch bis in die Zeit des Titus herabſtieg, nicht der wichtigſten, welthiſtoriſchen Begebenheit aus der nächſten Vergangenheit, der Erſcheinung des Menſchenſohns Jeſus, hätte Erwähnung geſchehen ſollen. Durch den gleichen Namen getäuſcht, haben auch manche jüdiſche Erklärer, die nach den Zeiten des Titus lebten, zufolge unſers Orakels die erſte Erſcheinung ihres Meſſias in die Zeit der zweiten Zerſtörung Jeruſalems geſetzt, der eine zweite in Glanz und Herrlichkeit folgen ſolle. Daß übrigens die Rückſichtsnahme auf jene neuteſt. Stellen die Kirchenväter zunächſt zu ihrer Auffaſſung unſers Orakels veranlaßte, ſieht man beſonders aus folgender ganz verfehlten Erklärung deſſelben, die trotz ihrer ſonſtigen Willkür doch als Endpunkt ihrer Zeitrechnung die Zerſtörung Jeruſalems durch Titus hinſtellt, ich meine die von Origenes, der 70 Wochen = 4900 Jahren von Adam bis Titus berechnet. Das Ende der 70 Wochen ſchien durch das N. T. fixirt zu ſein, das Uebrige war ſchwankend und ungewiß. Dieſe Meinung hat ſich nun im Ganzen bis auf die neueſte Zeit herab in der Kirche erhalten und durch Tradition fortgepflanzt, aber mit dem Unterſchiede, daß ſie jetzt nur verhältnißmäßig wenige Anhänger zählt und nach dem Geiſt der Zeit im Einzelnen modificirt iſt. Denn angemeſſen dem Stande der jetzigen Wiſſenſchaft geben ihr ihre Vertreter theils eine ungleich beſſere grammatiſche und hiſtoriſche Begründung, theils verwerfen ſie die gleichmäßige Verlegung derſelben einen Jahrwoche in die Zeit der Erſcheinung Chriſti und in die des Titus. Als höchſt merkwürdig aber und als Hinwendung zum richtigen Verſtändniß der neuteſt. Stellen, auf denen urſprünglich dieſe Erklärung überhaupt beruht, muß es erſcheinen, wenn ſie gerade die Beziehung auf die Zeit des Titus, die doch in Jeſu Worten allein eine Art von Empfehlung hat, zurückſtellen gegen die andere auf die Zeit Chriſti (wie dies z. B. Hengſtenberg thut, wenn er die Verwüſtung von Stadt und Tempel ſchon mit dem Tode Chriſti objectiv vollzogen denkt) und ſomit indirect zu verſtehen geben, daß ihnen an der meſſianiſchen Deutung unſers Orakels am meiſten gelegen ſei. Von hieraus angeſehen hat nun ihre Erklärung freilich nicht an und für ſich, ſondern im Zuſammenhang mit andern altteſt. Stellen, deren Meſſianität ohne Grund durch Schuld der Zeit angefochten wird, auch ein Recht zu ihrer Exiſtenz, da die wenn auch häufig zu ängſtliche Aufſuchung und Feſthaltung von meſſ. Zügen und Vorbildern im A. T. doch die noch immer nöthige Mauer bildet gegen das andere Extrem einer zu leichtſinnigen Verflüchtigung und Verkennung derſelben. Später, wenn der Geiſt der Wahrheit die rechte Vermittlung auch dieſes jetzt in der Kirche noch beſtehenden Gegenſatzes herbeigeführt haben wird, wird man bei der Unterſuchung der einzelnen Stellen und hoffentlich auch der unſern mit mehr Freiheit des Geiſtes verfahren.

Bei ſo verſchiedenartiger und zum Theil mangelhafter Auffaſſung unſers Orakels aber, ſo wie bei der großen Dunkelheit und Schwierigkeit deſſelben war es nun auch natürlich, daß Manche eine befriedigende Erklärung deſſelben überhaupt aufgaben und dieſes ihr Bedenken auch ſchriftlich zu begründen verſuchten, weßhalb wir endlich noch

4) als einen neuen Standpunkt, aus dem unſer Orakel angeſehen wurde, den der Verzweiflung oder der gänzlichen Hoffnungsloſigkeit angeben, mit den Worten deſſelben, ſo wie ſie im Grundtexte lauten, einen geſunden Sinn zu verbinden. Dieſer Standpunkt hat ſich perſonificirt in dem Verſuche von Franz Löwenheim (inquis. crit. et exeg. in difficult. prophet. Dan. IX. Wirceb. 1787.), unſere Stelle von V. 25—27. für den Zuſatz eines müſſigen Rabbi zu halten. Anklänge dieſes Standpunkts finden ſich in einzelnen Conjecturen, die zu unſerer Stelle vorgeſchlagen ſind. So lieſt Schmidt [a] (Paulus Me-

---

[a] Schmidt's vorgeſchlagene Conjecturen könnten ſelbſt im N. T., näm-

moab. St. VII.) V. 24. שִׁבְעִים שִׁבְעִים (70, ja 70 Jahre) und

---

lich im Geſchlechtsregiſter des Matth., Matth. 1, 1—17., gerechtfertigt erſcheinen, nur daß die Berechnung der Jahre des Exils und ſomit auch die des doppelten Zeitraums jedenfalls anders wäre. Von dem Beginn des Exils bis auf Chriſtus werden nämlich 14 Geſchlechter (*γενεαί*) V. 17. gezählt. Wenn man nun unter den 14 *γενεαῖς* 14 einzelne Zeugungen verſteht, ſo ſcheint damit nicht zu ſtimmen, daß von dem angegebenen terminus a quo bis zur Geburt Jeſu nur 13 ſolcher Zeugungen oder Deſcendenzen erwähnt werden. Wenn man dagegen die *γενεαί* von Menſchenaltern deutet, ſo braucht dann freilich eine beſtimmte Zahl von Menſchenaltern nicht nothwendig eben ſo viel Zeugungen zu enthalten. Allein wenn wir nun auch die Länge eines Menſchenalters nach 4. Moſ. 32, 13. zu 40 Jahren berechnen, ſo würden wir mit dieſen 14 Menſchenaltern immer nur bis 560 v. Ch., nicht bis zu dem Anfang des Exils, den Matthäus mit der Wegführung des Jojachin, alſo 599 ſetzt, hinaufreichen. Auf beiderlei Wege ſcheint ſich alſo die Berechtigung unſers Ausdrucks der 14 *γενεαί* nicht nachweiſen zu laſſen. Wenn wir nun auf der einen Seite bei unſerm Evangeliſten die Schmidtſche Lesart שִׁבְעִים שִׁבְעִים Dan. 9, 24. und ſomit die Anſicht, daß die Zeit vom Anfang des Exils bis zur Erſcheinung des Meſſias noch einmal ſo lange als das Exil währen ſolle, vorausſetzen und auf der andern Seite bei ihm eine Berückſichtigung von Baruch. 6, 3, wo die Dauer des Exils zu 7 *γενεαί* berechnet wird (*Εἰσελθόντες οὖν εἰς Βαβυλῶνα ἔσεσθε ἐκεῖ ἔτη πλείονα καὶ χρόνον μακρὸν ἕως γενεῶν ἑπτά*) annehmen könnten, ſo würden ſich unſere 14 *γενεαί* von Jojachin bis auf den Meſſias Jeſus vollkommen erklären. Allein dieſe Löſung der angedeuteten Schwierigkeit wird der ſchwerlich befriedigend finden, der bedenkt, daß dann unſerm Evangeliſten einerſeits eine falſche Anſicht von dem Danieliſchen Orakel ohne weiteres aufgebürdet, andrerſeits aber eine zu große Abhängigkeit von einem apokryphiſchen Citat zugetraut würde. Hierzu kommt, daß die 14 *γενεαί*, die von David bis zum babyl. Exil gezählt werden, jedenfalls von 14 einzelnen Zeugungen oder Deſcendenzen zu verſtehen ſind, wie aus V. 6 *Δαυὶδ δὲ ὁ βασιλ. κ. τ. λ.* bis V. 11. erhellt, mithin auch die übrigen 14 *γενεαί* ſo verſtanden werden müſſen. Die 14te *γενεά*, welche für die Zeit vom Exil bis Chriſtus fehlt, erhalten wir leicht, indem wir noch eine *γενεά* von Chriſti Geburt bis zu ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit oder auch ſeinem Tode berechnen. Ferner, wenn von Abraham bis David ebenfalls 14 *γενεαί* gezählt und doch V. 2—6. ebenfalls nur 13 namhaft gemacht ſind, ſo würden wir auch hier die 14te *γενεά* erhalten, wenn wir von Abrahams Geburt bis zur Zeugung des Iſaak, alſo vor V. 2. noch eine *γενεά* ſupplirten. Beide 14te *γενεαί* werden aber in unſerm Geſchlechtsregiſter nicht erwähnt aus leicht erklärlichen Gründen, die letzte nicht, weil Jeſus als Sohn Abrahams 1, 1., nicht als der Sohn von Abrahams Vater dargeſtellt werden ſollte, die erſte nicht, weil gleich im Folgenden V. 18 ff. von der Geburt Jeſu die Rede ſein ſollte. Durch V. 17. iſt aber unſere Auffaſſung der 14 *γενεαί* auf keine Weiſe ausgeſchloſ-

V. 25. verſteht er unter den 7 Wochen und 62 Wochen 70, 7, 60 und 2 Wochen, d. i. zweimal können die 70 Jahre des Exils verlaufen, bis der Meſſias kommt. J. D. Michaelis (Verſuch über die 70 Wochen Daniels 1771.) lieſt, der übrigen Correcturen zu geſchweigen, V. 25.: עַד מָשִׁיחַ (Jeſus) נָגִיד (Titus Veſpaſianus), ferner שָׁבֻעִים שִׁבְעִים וְשִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם (70 Jahrwochen, 70 und 62 Jahre). Nachdem ich nun noch bemerkt habe, daß er zu dieſen 3 Zeitbeſtimmungen noch eine vierte, nämlich die eine Jahrwoche, aus V. 27. hinzuthut, ſämmtliche Jahre von Mondjahren deutet, zum terminus a quo ſeiner Rechnung das erſte Jahr des Darius, Dan. 9, 1., alſo 537 v. Ch. und zu ihrem terminus ad quem das J. 73 n. Ch. macht: ſo ergiebt ſich nach ihm folgende Chronologie unſers Abſchnitts: 70 Jahrwochen (490 Mondjahre = 474 bis 475 Sonnenjahre) von 537 v. Ch. geben das J. 63 v. Ch., in dem Pompejus Jeruſalem eroberte. Von da 70 Mondjahre (67 Sonnenjahre) führen auf das J. 5 n. Ch., da Judäa unter Archelaus zu einer römiſchen Provinz gemacht wurde. 62 Mondjahre (= 60 Sonnenj.) reichen bis 66 n. Ch., wo der Krieg mit den Römern begann. Die letzte Jahrwoche iſt die Zeit dieſes Krieges, in der ja der Meſſias Jeſus, wie er Matth. 24. verheißen, wiederkehrte, um durch die Waffen des Titus über Jeruſalem Gericht zu halten, und in deren Mitte er mit der Eroberung Jeruſalems und der Zerſtörung des Tempels den moſ. Opfercult abſchaffte. (V. 26. lieſt er nämlich: וְאַחֲרֵי הַשִּׁבְעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם יִכָּרֵת מָשִׁיחַ וְדִין לוֹ וגו׳, was wir mit ihm ſo überſetzen: Und nach den 70 und 62 Jahren wird ausrotten ein Geſalbter (Jeſus *ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ*) und wird Gericht halten und die Stadt und den Tempel verwüſten mit (עִם) dem kommenden Fürſten Titus u. ſ. w.). Aehnliche Gewaltſtreiche begeht auch Jahn in ſeinem append. herm. sacr. tom. I. V. 24. ändert er שִׁבְעִים שִׁבְעִים (70, ja

---

ſen: *ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαυίδ* würden wir nur näher beſtimmend erklären: von Abrahams bis Davids Geburt, und *ἀπὸ τῆς μετοικ.—ἕως τ. Χριστοῦ*: von dem Exil bis zu der öffentlichen Lehrthätigkeit Chriſti, oder zu der Zeit, da Jeſus ſich ſeinen Zeitgenoſſen als der Chriſt offenbarte.

70 Jahre, vom Exil), V. 25. lieſt er: שִׁבְעִים שִׁבְעָה (70 mal 7 gleich 490 J., von Cyrus bis Pompejus). Sonſt folgt er in ſeinen Aenderungen der Zeitbeſtimmung Michaelis, nur daß er an Sonnenjahre denkt nach dem richtigen Kanon (Jahn a. a. O. S. 143.): qui annos lunares sumunt, vanum praetextum quaerunt, quia anni lunares non numerabantur, sed per menses intercalares ad annos solares reducebantur, und daß er die eine Woche und deren Hälfte V. 27. von einer eigentlichen Woche zu 7 Tagen in der Zeit des letzten jüdiſchen Krieges deutet. Dieſe wenigen Proben mögen hinreichen. Die beſte und einzige Widerlegung dieſes Standpunkts der Willkürlichkeiten würde die poſitive Erklärung und Rechtfertigung unſerer Worte in ihrer Integrität liefern, ſo daß der Verſuch einer neuen Auffaſſung derſelben, den wir im Folgenden geben werden, hinreichend gerechtfertigt erſcheint.

IV. Aufſtellung und Begründung der eigenen Anſicht.

In der Kritik der bisherigen Standpunkte der Auslegung iſt ſchon angedeutet, daß und warum wir nichts eigentlich Meſſianiſches in unſerm Abſchnitt anerkennen können: eben ſo, daß wir den beiden erſten Standpunkten jedem eine relative Wahrheit beilegen. Das weſentlich Neue unſerer Erklärung wird alſo das Beſtreben ſein, das Wahre an dieſen beiden Standpunkten feſtzuhalten, ihre Einſeitigkeit aber zu negiren und aufzuheben. Mit andern Worten: wir werden beides, zuerſt eine Beziehung auf das Ende des babyl. Exils oder der 70 Jahre des Jeremias und dann auf die Zeit des Epiphanes, in unſerm Texte nachzuweiſen haben, und beide Beziehungen müſſen unſerm Texte gleich weſentlich ſein. Dies geſchieht aber auf folgende Weiſe.

Wir haben eine doppelte Bedeutung der Wochen zu unterſcheiden, eine eigentliche und eine uneigentliche, d. i.

die Bedeutung Jahrwoche, eine Unterſcheidung, die bisher nicht beachtet iſt. Eigentliche Wochen ſind V. 24. zu verſtehen. Der Sinn dieſes Verſes iſt folgender: Ein Zeitraum von 70 Wochen muß erſt ablaufen: dann wird das ſiebzigjährige Exil, das jenes Orakel des Jeremias verkündet, zu Ende gehen. Die Richtigkeit unſerer Auslegung erhellt aus folgenden Gründen: 1) erfordert der Zuſammenhang unſers Capitels zunächſt eine Belehrung und Tröſtung über die 70 Jahre des Jeremias; denn das jeremianiſche Orakel eben hatte Daniel veranlaßt, zu ſeinem Gott um die Errettung ſeines Volks zu flehen und zu ſeiner Gnade ſeine Zuflucht zu nehmen Dan. 9, 2., da troz der Zerſtörung von Babel, welche die Bedingung der Erfüllung jenes Orakels war, unter der Herrſchaft des Meders Darius noch immer keine Ausſicht auf ſeine Erfüllung da zu ſein ſchien. 2) Stehen die 70 Wochen des Daniel in offenbarem Parallelismus mit den 70 Jahren und ſetzen daher eine Beziehung unſers Verſes auf dieſe voraus: in 70 Wochen kommt die Erfüllung der 70 Jahre. Daß übrigens unſer Verfaſſer die 70 Jahre ganz buchſtäblich verſteht und ſie nicht, wie viele Ausleger fälſchlich angenommen haben, etwa deßwegen in Jahrwochen verwandelt, weil er ihre Erfüllung im eigentlichſten Sinne geleugnet habe — denn er beginnt das Exil ja mit dem Jahre 606 — das iſt ſchon früher dargethan. 3) Iſt in unſerm Verſe die Erfüllung der Weiſſagung des Jeremias mit nackten Worten als **terminus ad quem** der 70 Wochen angegeben. Denn der נָבִיא in unſerm Verſe iſt Jeremias und ſein חָזוֹן ſein Orakel ~~über~~ die 70 Jahre Dan. 9, 2. vgl. m. Ausleg. Es heißt nämlich hier: 70 Wochen verlaufen bis zur Beſiegelung (Erfüllung) des jeremianiſchen Geſichts. Eben darauf deutet למשח קדש קדשים, das von der Einweihung des Altars unter Serubal und Joſua zu erklären iſt, vgl. m. Ausleg. 4) Daß die Wochen V. 24. und die Wochen der folgenden Verſe in verſchiedenem Sinne genommen werden müſſen, erhellt aus den Begebenheiten, die ihnen zugetheilt werden. Unſere 70te Woche müßte natürlich der einen Woche entſprechen, von der V. 26—27. die Rede iſt. Allein in dieſen Verſen leſen wir nur eine Schilderung von dem endlichen Strafgerichte, das die Feinde des jüdiſchen Volks und vor allen ihren Fürſten ereilen ſoll, keine Darſtellung von den Heilsgaben, die nach V. 24. den Juden zu Theil werden ſollen. Dieſe Incongruenz beider Theile unſers Orakels mit richtigem Auge durchſchauend hat nun freilich z. B. Hengſtenberg in der Bundſtärkung zu Anfang von V. 27. eine Verheißung poſitiven Heils an die Juden, allein mit Unrecht, gefunden. S. meine Ausleg. Müſſen wir ſomit auf der einen Seite die Wochen V. 24. von den Wochen in den folgenden Verſen beſtimmt unterſcheiden und dürfen wir auf der andern Seite vorläufig als gewiß ſetzen, wie ja dies jetzt allgemein zugeſtanden wird, daß die Wochen von V. 25. an im uneigentlichen Sinne, alſo von Jahrwochen zu deuten ſind, ſo müſſen die davon zu unterſcheidenden Wochen V. 24. im eigentlichen Sinne, alſo von Tagwochen verſtanden werden. 5) Die Erwähnung des דבר V. 23., das gleich bei dem Anfang des danieliſchen Gebets ausgeht hat keinen rechten Zweck, wenn in ihm nicht der **terminus a quo** unſerer 70 Wochen angegeben werden ſoll. Berechnen wir aber von dem Datum unſers Orakels 537 v. Ch. 70 Wochen = 70 Jahrwochen oder 490 Jahren, ſo kommen wir zu keinem ſolchen Factum, mit dem die genannten Heilsgaben ausgeſpendet wären. Anders verhält es ſich, wie wir gleich unten ſehen werden, wenn wir an eigentliche Wochen denken. Dagegen erhalten die Wochen von V. 25. an in dem מצא דבר וגר einen neuen **terminus a quo**, wodurch ihre Verſchiedenheit von den unſrigen wiederum verbürgt wird.— Nach allem dieſem kann wohl nicht mehr daran gezweifelt werden, daß V. 24. 70 eigentliche Wochen zu verſtehen ſeien. Die Nothwendigkeit der Beziehung unſers Verſes auf das Ende des Exils hatte auch ſchon Jahn eingeſehen, wenn er in ſeinem **Append. hermen. sacr.** S. 135. ſchreibt: **Qui aliter interpretantur, nexum antecedentium cum hoc versu solvunt et eloquio divino tribuunt sensum, qui a precibus Danielis, quae sunt et esse debent materia huic eloquio substrata, prorsus alienus est.** Aber die Conjectur, die er, um dieſer Nothwendigkeit nachzukommen, wagt, שִׁבְעִים שִׁבְעִים

(70, ja 70 Jahre), kann nicht gebilligt werden. Es bleibt uns noch übrig, zur vollkommnen Beſtätigung unſerer Auslegung von V. 24. nachzuweiſen, daß unſere 70 Tagwochen den ganzen Zeitraum von der Zeit an, da Daniel dieſes Orakel empfing, bis zum Ende des Exils ausmeſſen. Nichts iſt aber leichter als dies. Denn da das Jahr des Ausgangs unſers Orakels oder das erſte Jahr des Meders Darius (9, 1.), wie oben nachgewieſen, nach unſerm Verfaſſer das 69te Jahr des Exils war, ſo konnte bis zum Ende des Exils noch immer ein Zeitraum von 70 Wochen verſtreichen. Ob gerade 70 Wochen, läßt ſich nicht nachweiſen, da die Woche, in der unſer Orakel geſprochen iſt, Dan. 9, 1., nicht angegeben iſt a).

Wir ſchließen hier noch eine Vergleichung der Auffaſſung

---

a) Unſere nachfolgende Berechnung der in V. 25—27. genannten 70 Jahrwochen, die wir mit dem Tode des Epiphanes ablaufen laſſen, würde freilich auch mit der Annahme vollkommen beſtehen können, daß unſere Wochen V. 24. ebenfalls von Jahrwochen zu deuten, mithin unmittelbar an ihr Ende der Eintritt der meſſ. Zeit zu ſetzen ſei, falls man nur das נחתך mit uns nicht von einer genau abgegränzten, ſondern von einer verkürzten Zeit — denn von den 70 Jahrwochen dürfen allerdings, wie wir unten ſehen werden, nicht alle berechnet werden — verſtehen wollte. Denn wie ſelbſt Hengſtenberg wenigſtens zu Dan. 12, 1 ff. zugiebt, ſo ſetzt unſer Verfaſſer den Anfang der meſſ. Zeit unmittelbar nach dem Tode des Epiphanes. Doch ſollte ich mich zu der meſſian. Deutung unſers Verſes verſtehen, ſo müßte man mir nicht bloß über die 5 durch beſondere Nummern angedeuteten Schwierigkeiten weghelfen, ſondern auch über viele andere, z. B. darüber, daß die Heilsgaben der meſſ. Zeit bloß dem jüdiſchen Volke zu Theil werden ſollten (על־עמך S. Ausleg.), daß kein perſönlicher Meſſias verkündet würde, daß es doch ein wunderlicher Zufall wäre, daß die 70 eigentlichen Wochen im ſtrengſten Sinne zu unſerer Rechnung paſſen, daß ſich bei unſerer Anſicht der ſcheinbare Zwieſpalt zwiſchen Matthäus und Daniel über den Anfang des Exils ſchlichten läßt u. ſ. w. Uebrigens wird man leicht bemerken, daß meine Chronologie von V. 24. an der angenommenen Bedeutung des נחתך abkürzen, welche Bedeutung freilich hinreichend und ſelbſt durch des Erlöſers Zeugniß Matth. 24, 22. (κολοβόω, mutilare = חתך) vgl. S. 15. ſichergeſtellt iſt, nicht nothwendig haftet. Denn auch die andere Erklärung »70 Wochen ſind abgegränzt« als richtig vorausgeſetzt, würde unſere Rechnung ſtimmen, da wir nicht unſere 70 Wochen, d. i. 70 Wochen im eigentlichen Sinne, ſondern nur die 70 Jahre des Jeremias abkürzen.

von der Dauer des Exils bei unſerm Daniel und bei dem Evangeliſten Matthäus an, die eine merkwürdige Beſtätigung für die Richtigkeit unſerer Berechnung giebt. Wie wir aus Dan. 1. ermittelt haben, ſo berechnet Daniel die 70 Jahre des Jeremias vom 4ten Jahre Jojakims bis zum 1ten des Cyrus, oder von 606 bis 536 v. Ch. Matthäus dagegen beginnt das Exil, wie aus Matth. 1, 12. erhellt, mit der Wegführung des Jojachin nach Babel, alſo 599 v. Ch. Somit ſcheint Erſterer nach Matthäus Angabe den Anfang des Exils um 7 Jahre zu früh geſetzt zu haben. Allein dieſer ſcheinbare Widerſpruch läßt ſich leicht heben, falls man mit uns die S. 15. nachgewieſene Bedeutung und Conſtruction des נחתך Dan. 9, 24. als eine *Abkürzung* des göttlichen Worts zu 70 eigentlichen Wochen annimmt. Denn darin liegt, daß der Zeitraum, der von dem erſten Jahre des Darius 537 v. Ch. an bis zur Mittheilung der V. 24. genannten Heilsgaben verfließen ſollte, eigentlich, d. i. nach der ſtreng ausgelegten Weiſſagung des Jeremias, länger war, daß er aber auf Daniels Gebet von Gott aus Gnaden zu 70 Wochen verkürzt wurde. Um wie viel Jahre er verkürzt wurde, das würden wir dann aus Matthäus lernen, nämlich um 7 Jahre; denn hier wird das Exil mit Jojachins Wegführung begonnen und wenn auch Daniel das Exil mit demſelben Factum beginnt, ſo würde dies nach ihm von 599—536 v. Ch. oder nur 63 Jahre dauern, die aber Gott aus Gnaden zu 70 vollen Jahren angeſehen hätte. Dieſe beim Daniel ſupponirte Anſicht vom *eigentlichen* Anfang des Exils, die nicht bloß mit dem Matthäus, ſondern auch mit andern Angaben des A. T., z. B. Baruch 1, 3. vgl. 6, 2. 3. zuſammenſtimmt, wird ſich auch ſpäter in der Berechnung der V. 25—27. genannten 70 Wochen beſtätigen. Weiſen wir jetzt nur noch einige Einwände zurück, die gegen ſie gerichtet werden könnten. Zunächſt könnte man ſagen, Daniel widerſpreche ſich ſelbſt, wenn er doch einmal im erſten Capitel den Anfang des Exils in's 4te Jahr Jojakims und dann wieder an unſerer Stelle mit der Wegführung Jojachins ſetzt. Allein, da es gewiß iſt, daß Daniel Cap. 1., welches ja die hiſtoriſche Einleitung zum ganzen Buche enthält, erſt nach dem Empfange des an unſerer

Stelle erwähnten Orakels niedergeſchrieben hat, ſo konnte er in jenem Capitel bei der Berechnung der 70 Jahre des Jeremias ſchon recht gut die in unſerm Orakel erhaltene Belehrung zum Grunde legen. Dieſe Belehrung beſteht aber darin, daß das jüdiſche Volk nicht, wie Jeremias Jer. 29, 10. weiſſagt, volle 70 Jahre in babyl. Gefangenſchaft, die nach Jer. 29, 2. von der Wegführung des Jojachin zu rechnen iſt, bleiben ſolle, ſondern daß dieſe Gefangenſchaft aus Gnaden um 7 Jahre verkürzt werde, ſtatt dieſer 7 fehlenden Jahre der Gefangenſchaft aber die 7 Jahre der Dienſtbarkeit der Juden unter Babels Scepter, die vom 4ten Jahre des Jojakims bis zur Wegführung Jojachins verſtrichen, angerechnet werden ſollten. Denn daß in unſerm Orakel der **terminus a quo** der göttlichen Berechnung der 70 jeremianiſchen Jahre das 4te Jahr Jojakims ſei, erhellt deutlich aus dem מצא דבר V. 25., das in jenes Jahr fällt und das wie den **terminus a quo** der im Folgenden genannten 70 Wochen, ſo auch den **terminus a quo** der 70 Jahre des Jeremias bezeichnen muß; denn, worauf ſchon oft aufmerkſam gemacht iſt, die 70 Jahre des Jeremias und unſere 70 Jahrwochen müſſen denſelben **terminus a quo** haben. Somit ſteht Daniel keineswegs mit ſich ſelbſt im Widerſpruch, wenn er ſowohl die Verkürzung als auch den völligen Ablauf der 70 Jahre behauptet und den Anfang des Exils ſowohl in's 4te Jahr Jojakims, als auch mit der Wegführung Jojachins ſetzt. Denn verkürzt nennt er ſie, ſofern ſie beim Jeremias eigentlich auf Gefangenſchaft [a] in Babel lauten und die erſte eigentliche Deportation, die *μετοικεσία Βαβυλῶνος* Matth. 1, 11, 12.,

---

[a] Es dürfte bei dem bedeutenden Streit, der über die Berechnung der 70 Jahre des Jeremias erhoben iſt, gewiß an der Zeit ſein, darnach ſich umzuſehen, ob und welchen **terminus a quo** Jeremias ſelber anſetzt. Ueber dieſen **terminus a quo** haben ſich aber beſonders 3 verſchiedene Meinungen gebildet: entweder beginnt man das Exil mit dem 4ten Jahre Jojakims (606 v. Ch.), oder mit der Wegführung Jojachins (599 v. Ch.), oder endlich mit der völligen Zerſtörung Jeruſalems unter Zedekia (588 v. Ch.). Letztere Meinung, die ſich in der jüngſten Zeit und auch bei Behandlung unſers Orakels beſonders geltend zu machen geſucht hat, iſt im Jeremias gar nicht begründet. Denn an den beiden Stellen, an denen Jeremias ſeinem

---

Volke eine ſiebzigjährige Strafzeit verkündet, Jer. 25, 11. 29, 10., wird dieſe nie auf die Zerſtörung der Stadt, am wenigſten auf ihre vollkommene Zerſtörung unter Zedekia, ſondern in der erſten auf die Dienſtbarkeit der Juden unter babyl. Scepter (עבד), in der letzten auf ihre Gefangenſchaft in Babel bezogen. Beide Facta traten aber für ſie ſchon vor der Zerſtörung der Stadt unter Zedekia ein. Die Dienſtbarkeit der Juden nun begann ſchon unter Jojakim 2 Kön. 24, 1. und zwar, wie Daniel C. 1. deutlich zu verſtehen giebt, im 4ten Jahre ſeiner Herrſchaft. Man könnte daher meinen, wenn man bloß auf Jer. 25. ſieht, daß dieſes Jahr nach Jeremias als der terminus a quo unſerer 70 Jahre anzuſehen ſei. Anders ſtellt ſich aber die Sache, wenn wir Jer. 29, 10. zu Rathe ziehen, falls hier anders von einer ſiebzigjährigen Gefangenſchaft der Juden in Babel die Rede iſt. Denn unter Jojachin, alſo erſt 599 v. Ch., wurden die Juden zuerſt gen Babel deportirt. Hengſtenb. nun (Beitr. S. 181.) leugnet hier die Beziehung auf eine Gefangenſchaft der Juden und will auch hier 70 Jahre der Dienſtbarkeit verſtanden wiſſen, indem er überſetzt: »Wenn Babel 70 Jahre erfüllt ſind, d. h. wenn es 70 Jahre über euch die Herrſchaft geführt hat.« Gegen dieſe Erklärung muß geſagt werden, daß darnach, wie ſie den Anfang unſers Verſes erklärt, eine Strafdrohung über das gebietende Babel erwartet werden ſollte, wogegen am Ende unſers Verſes und überhaupt in dem ganzen Zuſammenhang nur von den Schickſalen des jüdiſchen Volks die Rede iſt. Es wird daher auch in לפי מלאת von dem Zuſtande des jüdiſchen Volks die Rede und mithin dieſes darin Subject ſein müſſen. Aus dieſem Grunde leſen wir nicht den Inf. Kal מְלֹאת, wie die Maſorethen mit Rückſicht auf Jer. 25, 10. vocaliſiren, ſondern lieber den Inf. Piel מַלֹּאת: doch kommt auch das Kal tranſitiviſch vor Eſth. 7, 5. 1 Moſ. 1, 22. 28 u. ſ. w. Dann entſtände die Ueberſetzung: »wenn ihr לבבל 70 Jahre erfüllt habt«, und wenn man das Präfix ל als Bezeichnung des Dativverhältniſſes faßte, ſo würde man, je nachdem der Zuſammenhang auf eins von beiden hinwieſe, entweder auch jetzt noch mit Hengſt. an Jahre der Dienſtbarkeit oder an Jahre der Gefangenſchaft denken können. Allein der Zuſammenhang eben entſcheidet für Jahre der Gefangenſchaft. Denn der Brief des Jeremias iſt an die Juden in der Gefangenſchaft gerichtet 29, 1. 4. 7. 20., er verſpricht ihnen keine Erlöſung aus ihrer Dienſtbarkeit; ſondern ihr Gefängniß will der Herr werden, ſie ſammeln aus allen Völkern und ſie zurückführen an den Ort, von wo er ſie hat wegführen laſſen V. 14. Ja an unſerer Stelle V. 10. iſt der Ort, an den er ſie wieder hinführen will, die Stadt Jeruſalem, Babel und ihrem Aufenthalt in Babel beſtimmt gegenübergeſtellt, vgl. Jer. 27, 22. (Aus letzterm Grunde und weil der Ausdruck ſonſt etwas geſucht erſcheint, möchten wir auch לבבל nicht als Dativverhältniß faſſen, ſondern durch *εἰς Βαβυλῶνα* erklären: »wenn ihr nach Babel geführt dort volle 70 Jahre zugebracht habt.« ל iſt keineswegs gleich ב, ſondern es liegt darin zugleich noch dieſes, daß Babel erſt unter Jojachin oder 599 v. Ch. geſchah, mithin die Dauer

---

der Ort der Deportation, nicht ihre eigentliche Vaterſtadt ſei. Bekannt genug iſt dieſe Breviloquenz, die wir leider im Deutſchen nicht nachahmen können: doch vgl. Jer. 27, 22., wo das שמה יהיו ſtatt שם יהיו in einem ähnlichen Gedankenzuſammenhange ſteht). Somit iſt deutlich, daß Jer. 29. von 70 Jahren der Gefangenſchaft die Rede iſt. Der terminus a quo der 70 Jahre iſt aber die Wegführung Jojachins 599 v. Ch., wie Jeremias ebenfalls 29, 2. andeutet. Ganz ebenſo Matthäus Matth. 1, 11. 12. in ſeiner *μετοικεσία Βαβυλῶνος*, die unter Jojachin beginnt, und Daniel nach unſerer Erklärung des נחתך in unſerm Orakel S. 91 ff. Es fragt ſich nun, ob die 70 Jahre der Dienſtbarkeit C. 25. und die 70 Jahre der Gefangenſchaft C. 29. beim Jeremias denſelben terminus a quo haben, oder einen verſchiedenen, etwa dergeſtalt, daß erſtere mit dem 4ten Jahre Jojakims, letztere dagegen mit der Wegführung Jojachins begönnen. Eine ſolche Verſchiedenheit müſſen wir aber jedenfalls zurückweiſen, wenn wir Jeremias nicht mit ſich ſelber in den auffallendſten Widerſpruch ſetzen wollen. Denn da 70 Jahre der Gefangenſchaft gewiß auch 70 Jahre der Dienſtbarkeit ſind, aber nicht umgekehrt, letztere aber nach der Vorausſetzung 7 Jahre früher anfangen ſollen, ſo hätten von Jeremias entweder ſtatt der 70 Jahre der Dienſtbarkeit 77, oder ſtatt der 70 Jahre der Gefangenſchaft 63 Jahre verkündet werden müſſen. Sodann verweiſt Jeremias ſelber 29, 10. in dem דברי הטוב (der Artikel iſt zu beachten) auf ein früheres Orakel, welches kein anderes ſein kann als 25, 11. vgl. 27, 22.; denn hier allein befindet ſich die Zeitbeſtimmung der 70 Jahre. Es erhellt ſomit, daß die 70 Jahre der Dienſtbarkeit und die 70 Jahre der Gefangenſchaft beim Jeremias denſelben terminus a quo, nämlich die Wegführung Jojachins 599 v. Ch. haben. Dieſer Ausgleichung ſteht um ſo weniger Etwas im Wege, als auf der einen Seite die 70 Jahre Jer. 25. im Contexte keinen beſtimmten terminus a quo erhalten haben, — es iſt nicht das Ereigniß angegeben, mit dem die gemeinte Dienſtbarkeit beginnen ſoll — auf der andern Seite aber mit größtem Fug und Recht neben Jahren der Gefangenſchaft noch Jahre der Dienſtbarkeit, zwar nicht der Zeit, aber wohl ihrem Inhalt nach, unterſchieden werden konnten, weil die Gefangenſchaft ſich anfänglich nur auf einen Theil des jüdiſchen Volks, die Dienſtbarkeit aber — denn dieſe iſt der allgemeinere Begriff — ſich ſogleich auf das geſammte jüdiſche Volk bezog. Somit widerſprechen ſich die beiden Orakel Jer. 25 und 29. nicht, ſondern erklären und vervollſtändigen ſich gegenſeitig zu einer Geſammtanſchauung. — Schließlich wollen wir noch kurz bemerken, welche freilich nur ſcheinbaren Haltpunkte in den übrigen Büchern der Schrift — denn im Jeremias iſt ſie auch nicht von ferne begünſtigt — die Meinung hat, der terminus a quo der 70 Jahre ſei in der Zerſtörung Jeruſalems unter Zedekia, alſo 588 v. Ch. zu ſuchen. Dies ſind die Stellen 2 Chron. 36, 21 ff. und Dan. 9, 2. An erſterer Stelle könnte man nämlich die Stellung urgiren wollen, die die Erwähnung des jerem. Orakels gefunden hat, nämlich unmittelbar nach der Erwähnung der babylon. Gefangenſchaft, die ſchon mit dem erſten Jahre des Cyrus, oder nach unſerm Buche 536 v. Ch. endete, um ganze 7 Jahre zu kurz war. Vollzählig dagegen denkt Daniel die 70 Jahre des Jeremias nicht in dem Sinne, als ob ſie, wie der Prophet will, nur Jahre der Gefangenſchaft des jüd. Volks in Babel bezeichneten, ſondern ſie werden erſt dadurch vollzählig, daß Gott zu den 63 Jahren der Gefangenſchaft, wenn man ſich ſo ausdrücken darf, noch ſieben frühere Jahre hinzuzählt und ſomit aus Gnaden ſchon das 4te Jahr Jojakims, in dem Nebukadnezar Jeruſalem eroberte und unterwarf, als das Anfangsjahr des Exils anſieht. Ein zweiter Einwurf wäre der: Es werde zwar zugegeben, daß Jeremias nur von Jahren der Gefangenſchaft rede; allein da Nebukadnezar nach Dan. 1. ſchon im 4ten Jahre Jojakims mehrere vornehme Juden nach Babel abführen und Daniel ſelber das Exil erſt mit dem erſten Jahre des Cyrus oder 536 v. Ch. enden laſſe, ſo würde die Zeit der Gefangenſchaft im ſtrengſten Sinne des Worts gerade 70 Jahre dauern, und man ſähe nicht ein, wie Daniel ohne Widerſpruch noch von einer Verkürzung derſelben reden könne. Allein in der Note zu S. 96. iſt nachgewieſen, daß die 70 Jahre des Jeremias erſt mit der Wegführung Jojachins beginnen, daß mithin dieſe, auch wenn Jojakim wirklich nach Babel deportirt und zwar im 4ten Jahre ſeiner Herrſchaft deportirt ſein ſollte, immer

---

von der Zerſtörung Jeruſalems unter Zedekia, und daß der שַׁמָּה 70 Jahre erfüllt werden ſolle: an der zweiten Stelle, daß die חרבות ירושלם, die man dann ebenfalls von der gänzlichen Zerſtörung deutet, 70 Jahre währen ſollen. Allein Kriege und Deportationen führen auch ſchon Verödung und Trümmer herbei. Ferner ſind die Worte in beiden Stellen aus dem Jeremias entlehnt, שמה und חרבה aus Jer. 25, 11., למלאת שבעים שנה aus Jer. 25, 12. und ſetzen alſo ſchon ein Verſtändniß des Jeremias voraus. Endlich iſt es jetzt allgemein anerkannt, daß der Verfaſſer der Chronik den terminus a quo der 70 Jahre ſchon unter Jojakim ſetzt, wie er denn auch wirklich auf der einen Seite von einer Deportation dieſes Königs berichtet 36, 6. und auf der andern Seite das Exil mit dem erſten Jahre des Cyrus V. 22. ablaufen läßt. Die Anſicht Daniels über das Exil haben wir dagegen wiederholentlich dargelegt. Doch vgl. über חרבות ירושלם noch Hävernick zu d. St.

abgekürzt wären, und ein Mißverſtändniß der Worte des Jeremias iſt um ſo weniger beim Daniel vorauszuſetzen, als dieſer jener Verkürzung ſelber gedenkt. Sodann ſpricht Dan. 1. nicht von einer eigentlichen Deportation, ſondern nur von einer Aushebung einiger jüdiſchen Jünglinge von vornehmer Geburt, die zu Geißeln dienen ſollten und als Unterpfand der Treue und Unterwerfung ihres Volks. Denn das Suffix in ויבאם V. 2. kann nicht auf Jojakim oder gar auf das jüdiſche Volk, von dem in dieſem Zuſammenhange Nichts geſagt iſt, ſondern nur auf die heiligen Gefäße bezogen werden, da ja das in jenem Suffix bezeichnete Object in einen babyl. Tempel (בית אלהיו) gebracht werden ſoll. Vgl. auch Lengerke und Hävernick z. d. St. Wenn aber 2 Chron. 36, 6. wirklich von einer Deportation des Königs Jojakim nach Babel, die ſchwerlich ohne eine größere Anzahl von Leidensgefährten zu denken wäre, die Rede ſein ſollte, ſo müßte dieſe vermeintliche Deportion nach der Anſicht des Verfaſſers zwar wohl in's 4te Jahr Jojakims geſetzt werden — denn abgeſehen von andern Gründen, ſo ſcheint durch jenes Factum in dieſem Zuſammenhange der Anfang der 70 Jahre des Exils angegeben werden zu ſollen — allein dieſer Anſicht könnte doch nur ein Irrthum zum Grunde liegen, der eben durch unſere Stelle im Daniel ſchon widerlegt würde, entſtanden aus einer geſchichtlichen Reminiſcenz von einer in dieſem Jahre geſchehenen Fortführung, verbunden mit einer falſchen Auslegung des prophetiſchen Ausſpruchs Ezech. 19, 9.; denn auch hier iſt nur von der Wegführung Jojachin's die Rede, vgl. auch Ezech. 17., wo dem Zedekia V. 9. das Ende ſeines Reichs und ſeine Gefangenſchaft verkündet wird, während doch nur einer Deportation, nämlich der des Jojachin, V. 3. Erwähnung geſchieht, mithin nach dieſes Propheten Meinung auch nur eine Deportation — denn waren mehrere, ſo mußten ſie nach dem Zuſammenhange erwähnt werden — bis dahin Statt gefunden haben kann. Somit iſt das Reſultat unſerer Unterſuchung dieſes, daß die 70 Jahre des Jeremias Jahre der Gefangenſchaft ſind und ſowohl nach dem Jeremias als nach dem Daniel mit der Wegführung Jojachins beginnen, und ſodann, daß nach Daniel dieſe 70 Jahre aus göttlicher Milde um 7 Jahre *verkürzt* und ſtatt dieſer fehlenden 7 Jahre die zunächſt voraufgehenden 7 Jahre der babyl. Dienſtbarkeit, die mit dem 4ten Jahre Jojakims begann, zu berechnen ſeien.

Mit V. 25. beginnt eine neue Offenbarung der Zukunft, die ſich *vorzugsweiſe* auf die Leiden des jüdiſchen Volks unter Epiphanes und ſeine endliche Errettung durch den Tod dieſes Fürſten bezieht. Getrennt wird dieſer Theil der Weiſſagung von dem vorhergehenden durch die Worte des Eingangs ותדע ותשכיל »und du ſollſt wiſſen und weiſe ſein.« In dieſem Theile der Weiſſagung nun, der von V. 25—27. reicht, ſind die Wochen nicht im eigentlichen, ſondern im *uneigentlichen* Sinne, von *Jahrwochen*, zu verſtehen, wie ſich leicht nachweiſen läßt. Denn verſtehen wir eigentliche Wochen, ſo iſt ſchon das מן מצא דבר ſchlechterdings nicht zu erklären. Denn da dieſes, wie oben gezeigt iſt, von jenem Orakel, das dem Propheten Jeremias im J. 606 zu Theil wurde, gedeutet werden muß: ſo würde das Ende der 70 Wochen ins J. 605 fallen, alſo etwa 67 Jahre früher, als Daniel unſer Orakel empfing. Dagegen wenn es von dem דבר V. 23., alſo von *unſerm* Orakel zu verſtehen wäre, dann würden freilich auch ſchon 70 eigentliche Wochen bis ans Ende des Exils reichen. Allein das דבר V. 25. kann unſer Orakel nicht ſein, weil ſonſt wohl der Artikel vor demſelben ſtehen, am beſten aber ſtatt der ganzen langen Zeitbeſtimmung ein מעתה geſetzt ſein würde; denn wer ſagt: rechne von einem Orakel mit dem und dem Inhalt ſo und ſo viel Jahre, wenn er die Zeit bezeichnen will, in der er das Orakel *ausſpricht*? Ferner: die Verwüſtung von Tempel und Stadt und der Tod des verwüſtenden Fürſten, die nach V. 27. in der 70ten Woche geſchehen ſollen, können mit dem Ende des Exils durchaus nicht zuſammenfallen; denn was noch nicht exiſtirt, kann auch nicht verwüſtet werden. Ueberhaupt aber ſieht wohl ein Jeder leicht, daß alle die einzelnen Begebenheiten, welche V. 26 und 27. erzählt werden, in einen Zeitraum von 1 Woche, d. i. 7 Tagen, nicht zuſammengedrängt werden können. Es erhellt ſomit, daß wir von V. 25. an unter den 70 Wochen 70 Jahrwochen oder Jahrſiebende zu verſtehen haben, die durch die Identität der Zahl 70 und des Ausgangspunktes, welcher iſt das Jahr 606, in einen gewiſſen Parallelismus mit der Zahl der Jahre des Exils geſetzt werden ſollen, wie wir ſchon einen ähnlichen Parallelismus bei den 70 Wochen (Woche im eigentlichſten Sinne gefaßt) V. 24. entdeckten.

Von dem Orakel des Jeremias 606 v. Ch. bis auf einen Prieſterfürſten ſind 7 Wochen: wieder wird Jeruſalem gebaut werden in die Weite u. ſ. w. Man hat insgemein geglaubt, daß alle 70 Jahrwochen in Rechnung kommen müßten und zwar nach 2 oder 3 Perioden von verſchiedener Zeitgröße, von 7 + 62 Jahrwochen V. 25. und von 1 Jahrwoche V. 26—27.; allein nur 63 Jahrwochen, von denen die erſte Periode 62, die andere 1 Jahrwoche in ſich begreift, dürfen berechnet werden, wie theils die Rechnung ſelbſt beweiſt, wovon weiter unten, theils auch im Texte beſtimmt angedeutet wird. Denn 1) faßt man die 7 Wochen als eine beſondere Periode und behauptet ſomit 2 Perioden, von denen die eine 7 Wochen, die andere 62 Wochen umfaſſe, ſo befremdet es, daß für beide nur ein Anfangs- und ein Endpunkt geſetzt, alſo die eine ganz ohne nähere Beſtimmung iſt. Dieſen Vorwurf in etwas zu mildern, haben Lengerke und Röſch den parallelen Ablauf beider Perioden von dem einen Anfangspunkt aus behauptet. Allein dann fehlt der letztern doch immer der Endpunkt, denn dieſer kann bei der verſchiedenen Länge der Perioden kein gemeinſchaftlicher ſein. Dieſem Mangel hat Hengſt. zu begegnen geſucht, indem er als zweiten Endpunkt oder als terminus intermedius der 7 Wochen das לְהָשִׁיב hinſtellte. Abgeſehen aber von der nachgewieſenen Unhaltbarkeit dieſer Erklärung, ſo hat bei ihm die Periode der 62 Wochen im Contexte umgekehrt keinen Anfangspunkt erhalten; denn er beginnt ſie mit dem Ende der 7 Wochen. Somit erſcheint die Annahme von 2 von einander unterſchiedenen Perioden dem Texte nach unhaltbar. Hävernick faßt daher die 7 Wochen und 62 Wochen zu einer einzigen Periode von 69 Wochen zuſammen, bei welcher Annahme dann natürlich die Bezeichnung nur eines Anfangs- und eines Endpunkts gerechtfertigt iſt. Allein warum leſen wir dann von 7 Wochen und 62 Wochen und nicht von 69 Wochen, des beide Zeitbeſtimmungen trennenden Athnach zu geſchweigen? 2) Finden wir in den 7 Jahrwochen eine ſeparate Periode bezeichnet, ſo würde immer eine der beiden Perioden — bei den meſſ. Erklärern iſt es gewöhnlich die bei weitem größere Periode der 62 Jahrwochen — von unſerm Verfaſſer gar nicht charakteriſirt ſein. Denn das תשוב — העתים kann ſich nur auf eine Periode beziehen, ſoll es aber den gemeinſchaftlichen Inhalt der 7 und der 62 Wochen angeben, ſo können dieſe wieder nicht 2 verſchiedene Perioden bilden. 3) Gegen mehrere Erklärer der zweiten Claſſe insbeſondere iſt zu merken, daß ſie ſich durch ihre Iſolirung der 7 Wochen eine falſche Erklärung des שבעים ששים ושנים zu Schulden kommen laſſen. Denn da ſie dies nun nothwendig als Accuſativ zum Folgenden ziehen, mithin die Zeitdauer angeben laſſen müſſen, durch die ſich der vollkommene Aufbau Jeruſalems erſtrecken ſoll, ſo müßten die, welche den **terminus a quo** der 62 Jahrwochen wenigſtens ins J. 588 v. Ch., alſo vor dem Exile, ſetzen (Lengerke, Röſch, Eichhorn), auch conſequent behaupten, daß an dem Bau der Stadt Jeruſalem während des Exils oder während der Zeit ihrer Verwüſtung gearbeitet wäre. Uns dagegen, die wir freilich auch das Exil in den Zeitraum der 62 Wochen fallen laſſen, trifft dieſer Vorwurf nicht, weil wir ebenfalls die 62 Wochen, während jene nur die 7 Wochen allein, als Subject zum Vorhergehenden ziehen, mithin der Wiederaufbau der Stadt nicht nothwendig die ganze Zeit dieſer 62 Wochen zu dauern braucht. 4) Mit der falſchen Auffaſſung der 7 Wochen hängt zuſammen, daß ſämmtliche Erklärer der 2ten Claſſe die Identität des Meſſias Nagid V. 25. und Meſſias V. 26. nicht feſtzuhalten vermögen. Doch fallen auch einzelne meſſ. Erklärer in dieſen Fehler, und wenn ſie ihn vermeiden, geſchieht es durch eine nicht zu billigende Exegeſe. 5) Es iſt S. 91. nachgewieſen, daß nach Daniel die 70 Jahre des Exils um 7 Jahre verkürzt ſind. Da nun aber die 70 Jahre des Jeremias mit unſern 70 Wochen in einem typiſchen Zuſammenhange ſtehen, ſo müſſen wir gleich von vorn herein eine dem entſprechende Verkürzung der 70 Wochen um 7 Wochen erwarten. Dieſe Erwartung wird um ein Bedeutendes geſteigert, ja zur Gewißheit, weil gerade 7 Wochen in unſerm Contexte von den übrigen ausgeſchieden ſind. Wenigſtens wäre eine ſolche Ausſcheidung unter dieſen Verhältniſſen doch ein höchſt ſeltſamer Zufall. (Umgekehrt aber können wir auch ſchließen, daß, wie an den 70 Wochen 7 Wochen, ſo auch an den 70 Jahren 7 Jahre fehlen müſſen, daß Daniel mithin, weil er das Ende des Exils 536 v. Ch. ſetzt, ſeinen Anfang 599 v. Ch. oder mit der Wegführung Jojachins ſetzen muß. Auf dieſe Weiſe geben uns unſere 7 Wochen eine Beſtätigung deſſen, was wir S. 99. von Daniels Anſicht über das babyl. Exil geſagt haben). Endlich 6) ſagt der Verf. V. 26. mit ganz dürren Worten, daß er V. 26. nur 62 Jahrwochen in Rechnung gebracht wiſſen wollte: denn von den 7 Jahrwochen iſt hier nicht weiter die Rede. Man merke hier beſonders noch auf den Artikel, der vor den 62 Jahrwochen ſteht: jene 62 Wochen, von denen ich eben geſprochen habe, gleichſam als ob der 7 gar keine Erwähnung geſchehen wäre. Durch dieſen Grund wird die Anſicht, welche V. 25. nur eine Periode von 69 Jahrwochen findet, am ſtärkſten getroffen, ja ſchlechthin ausgeſchloſſen. Denn wollten wir den Ausdruck 7 Wochen und 62 Wochen für 69 Wochen noch als eine prophetiſche Licenz hingehen laſſen, ſo wäre die Licenz, die nun wieder ſtatt der 69 Wochen 62 Wochen ſubſtituirt und ſogar mit dem Artikel darauf hinweiſet, daß ſie auch früher nicht mehr gemeint habe, doch wohl zu weit getrieben. Wenn jeder Theil einer Summe ohne weiteres für die ganze Summe geſetzt werden kann, wer möchte da noch die Verſchiedenheit von 2 Größenangaben mit Sicherheit behaupten können!

Aus allem dieſem erhellt deutlich, daß wir dem Texte nach ſtatt der 69 und reſpective 70 Jahrwochen nur 62 oder 63 berechnen dürfen. Mit dieſer Behauptung aber, die die Anführung der 7 Wochen in chronologiſcher Beziehung für überflüſſig hält, ſtimmt ſehr wohl die andere, daß die Zeitbeſtimmung in unſerm Orakel ſehr genau ſei: denn da der Prophet ſelber nur 63 Jahrwochen oder 441 Jahre in Rechnung gebracht wiſſen will, ſo würde die Genauigkeit ſeiner Rechnung aufs klarſte hervorgehn, ſobald die Geſchichte für den Ablauf der in unſern Verſen angezeigten Begebenheiten nur gerade ſo viele, aber auch gerade ſo viele Jahre fordert.

Uebrigens bleibt die Frage noch zu beantworten, warum, wenn doch für V. 25. nur 62 Jahrwochen berechnet werden ſollten, der Verfaſſer der 7 Jahrwochen überhaupt erwähnt? Dies geſchieht aber aus folgenden 2 Gründen. 1) Wie ſchon oft bemerkt, wollte er die Periode unſerer Jahrwochen zu der Periode der 70 Jahre in eine innere Beziehung ſetzen, oder, wie wir dies auch wohl ausgedrückt haben, neben der eigentlichen Auffaſſung des jerem. Orakels noch eine myſtiſche Deutung deſſelben geben. Dieſe Beziehung beider Perioden auf einander wurde in chronologiſcher Rückſicht von ihm dadurch ausgedrückt, daß er einmal ihren beiderſeitigen Umfang durch dieſelbe Zahl 70 beſtimmte (7 + 62 + 1 Jahrwoche = 70 Jahrw.), und ſodann, daß er bei beiden Zeiträumen auf eine gleichmäßige Verkürzung, hier von 7 Jahren, dort von 7 Jahrwochen aufmerkſam machte. 2) Durch die Hinzufügung der 7 freilich nicht wirklich zu berechnenden Jahrwochen ſollte noch außerdem der Nebenzweck erreicht werden, daß man die Periode der 70 Wochen V. 24. nicht mit der unſern von 63 Wochen confundirte. Denn wären für unſere Periode nur 63 Wochen namhaft gemacht worden und hätte man nun die 70 Wochen V. 24. von uneigentlichen oder Jahrwochen verſtanden, wozu die Veranlaſſung nahe liegt und was auch fälſchlich gewöhnlich geſchehen iſt, weil die Wochen im Folgenden ſo zu verſtehen ſind: ſo konnte man die 63 Jahrwochen, die von V. 25. an charakteriſirt werden, leicht für einen integrirenden Theil der 70 früher genannten vermeintlichen Jahrwochen halten und die dann noch nicht berechneten 7 Jahrwochen ſich an das Ende der 63 Jahrwochen anſchließen laſſen. Dies iſt die Tendenz der Erklärung Corrodi's, deren Begründung aber höchſt mangelhaft ausfallen mußte, da durch die voraufgegangene

Nennung der 7 Jahrwochen ſämmtliche 70 Jahrwochen ſchon berückſichtigt waren, mithin nach der Meinung des Verfaſſers das Ende der einen Jahrwoche auch das Ende des ganzen Zeitraums ſein mußte.

Wenn wir aber ſchließlich nach dem Grunde fragen, warum die Interpreten insgeſammt trotz aller ſo deutlichen Winke des Textes nicht auf die Vermuthung kamen, daß ſie die 7 Jahrwochen in ihrer Berechnung ganz übergehen müßten, und dafür zum Theil lieber die wunderlichſten und gezwungenſten Erklärungen dieſer 7 Jahrwochen vortrugen (man denke nur an die Erklärung von **Eichhorn**, der im Uebrigen der Wahrheit ſo nahe war), ſo liegt dieſer Grund hauptſächlich in der falſchen Auffaſſung der V. 24. genannten 70 Wochen, die man von Jahrwochen verſtand und im Folgenden näher beſchrieben finden wollte. Denn bei dieſer Vorausſetzung iſt es allein natürlich, falls man das נחתך nicht von ihrer Abkürzung verſtand, die 7, 62 und 1 Jahrwoche als Summe von eben ſo vielen auf einander folgenden Jahrwochen zu berechnen. Daß man aber jene 70 Wochen nicht von 70 eigentlichen oder Tagwochen verſtehen konnte, lag bei den nichtmeſſ. Erklärern daran, daß ſie unſerm Verfaſſer keine **buchſtäbliche** Berechnung der 70 **Jahre** des Jeremias zuſchreiben wollten, bei den meſſ. Erklärern aber daran, daß ſie von der Tendenz einer Beziehung unſers Orakels auf die Zeit Chriſti oder gar der 2ten Zerſtörung Jeruſalems ausgehend bei unverändertem Texte in demſelben, natürlich keine Beziehung auf das Ende des babyl. Exils annehmen und eben ſo wenig mit den 63 Jahrwochen, die ſie dann ſtatt der 70 erhalten haben würden, ſich zufrieden geben konnten, da ſie zur Erreichung ihres Zwecks gern noch eine größere Anzahl von Jahren gehabt hätten.

Aber erweiſt ſich unſere Behauptung, daß V. 25. nur 62 Jahrwochen, alſo 434 Jahre berechnet werden ſollen, auch dadurch als richtig, daß alle in dieſem Verſe angegebenen Beſtimmungen nach dem Zeugniß der Geſchichte in dieſem Zeitraum auch vollſtändig erfüllt ſind? Allerdings, und in dieſer Uebereinſtimmung von Geſchichte und Weiſſagung liegt erſt die vollkommene Beſtätigung der Richtigkeit unſerer Erklärung. Denn ziehen wir von dem Jahre 606 v. Ch., da das Orakel des Jeremias ausging, 434 Jahre ab, ſo kommen wir bis zum Jahre 172 v. Ch. herab. Um dieſe Zeit muß ein Meſſias Nagid gelebt haben, d. i. wie wir S. 56. aus der Denkweiſe und dem Sprachgebrauche des Daniel nachgewieſen haben, Onias III., der nach damaliger Sachlage die hoheprieſterliche und fürſtliche Würde in ſich vereinigend im eigentlichſten Sinne Meſſias Nagid oder Prieſterfürſt genannt werden konnte. Wegen der Erfüllung vgl. 2 Macc. 3, 1. Jos. Archaeol. XII. 4. 5. Als charakteriſtiſches Merkmal unſerer Periode wird angegeben: wieder wird Jeruſalem gebaut werden in die Weite und feſt beſchloſſen iſt's und in Enge der Zeiten. Sehr paſſend ſchließt ſich die Belehrung des Engels an das an, was dem Daniel ſchon bekannt war. Bekannt, weil von neuem zugeſichert war ihm, daß mit dem Ende der 70 Jahre des Jeremias der Aufbau der Stadt beginnen ſolle V. 24. Durch das רְחוֹב wird er über den Fortgang des Aufbaus belehrt: das angefangene Werk ſoll trotz aller Drangſale und Hinderniſſe, die ihm von neidiſchen Nachbarn und habſüchtigen Statthaltern drohen, aufs glücklichſte zu Ende geführt werden. Die Richtigkeit dieſer Weiſſagung noch aus der Geſchichte zu belegen wird man mir gewiß gern erlaſſen.

Wir gelangen jetzt zur chronolog. Beſtimmung des in V. 26 und 27. Erzählten, oder zu der Periode der einen Jahrwoche, d. i. der letzten 7 Jahre, die wieder in 2 Hälften zu 3½ und 3½ Jahren eingetheilt ſind. Die Beſtimmung ihres Umfangs läßt ſich leicht als richtig erweiſen. Denn da der terminus a quo dieſer Periode natürlich das Ende der 62 Wochen oder das Jahr 172 v. Ch. iſt und ihr terminus ad quem nach unſerm Texte durch den Tod des feindlichen Fürſten gebildet wird, ſo müßten 7 Jahre von 172 ſubtrahirt das Jahr geben, in dem das jüdiſche Volk von den Bedrückungen eines fremden Tyrannen durch ſeinen Tod befreit wäre. Dies wäre aber das J. 165, oder, wie wir unten noch genauer ſehen werden, der Anfang des J. 164 v. Ch., und wirklich erzählt uns die Geſchichte, daß in dieſem Jahre der ſyriſche König Antiochus Epiphanes, der fremde

Nagid, die böſe Wurzel, zur Freude der Juden geſtorben ſei. Gehen wir nun auf den Inhalt unſerer Periode, auf die einzelnen Thatſachen, die ſich während derſelben ereignen, näher ein.

Nach den frühern Unterſuchungen S. 67. müſſen wir folgende Folge der Begebenheiten als begründet vorausſetzen. Bald nach dem Ablauf der 62 Jahrwochen oder in die erſte Hälfte der letzten Jahrwoche fällt die Ausrottung des Geſalbten Onias und die Verwüſtung von Stadt und Tempel durch das Heer des Epiphanes. Mit der letzten Hälfte beginnt und während derſelben dauert fort die von Epiphanes veranſtaltete Abſchaffung des moſaiſchen Opfercultus und die Einrichtung des heidniſchen im Tempel. Die letzte Woche ſchließt ab mit dem Tode des Epiphanes und ihm kurz vorher geht die Niederlage ſeines Heers. — Beginnen wir mit dem Leichtern oder mit der Erörterung der letzten Hälfte unſers Zeitraums, der ſich alſo von 168—164 v. Ch. erſtreckt. Zur Gewinnung einer genauern Chronologie, die ſich ſogar auf Jahr und Tage bezieht, iſt ein näheres Eingehen auf die Parallelſtellen Dan. 12, 7. 11. 12. erforderlich, deren Beziehung auf die Zeit des Epiphanes jetzt allgemein anerkannt wird. Auch die 3½ Zeiten (Jahre) Dan. 7, 25. gehören hieher: doch iſt das Einzelne hier nicht ſo genau chronologiſch beſtimmt.

Es heißt aber Dan. 12, 7.: bis auf eine Zeit und etliche Zeiten und eine halbe Zeit a), d. i. wenn 3¼ Jahre vorüber ſind, ſollen die Weiſſagungen des Propheten erfüllt werden. Der Zeitraum der 3½ Jahre wird nach 2 in ſie fallenden für das jüdiſche Volk höchſt erfreulichen Begebniſſen V. 11 und 12. näher beſtimmt, was beiläufig geſagt, aufs ſchlagendſte bezeugt,

---

a) Zur Abwehrung eines Mißverſtändniſſes bemerke ich, daß ich in ככלות וגו׳ »dem Ende der Zerſtreuung des Bundesvolks« eine zweite auf den Eintritt des messian. Reichs ſich beziehende Zeitbeſtimmung finde, die erſt nach dem Ende der 3½ Zeiten ſich erfüllt, im Folgenden aber nicht noch genauer beſtimmt wird. Der Verfaſſer denkt ſich den Eintritt des meſſ. Reichs bald nach dem Tode des Epiphanes, doch beſtimmt er dieſe Zeitnähe nur durch die unbeſtimmte Formel בעת ההיא 12, 1. Selbſt Hengſtenb. geſteht dies zu Beitr. S. 385. Nur beſchränkt er dieſes Zugeſtändniß auf Dan. 11 und 12, wegen ſeiner Auffaſſung der 70 Jahrwochen C. 9.

daß der Verfaſſer in ſeinen Zeitbeſtimmungen ſehr genau iſt: die 3½ Jahre ſind ihm nicht beſtimmt genug, ſie enthalten, wie wir ſogleich ſehen werden, mehrere Tage zu wenig, darum giebt er ſogar die Zahl ihrer Tage an. V. 11. heißt es: Von der Zeit an, da das tägliche Opfer weggenommen wird, d. i. von der Unterbrechung des täglichen Opferns im Tempel bis zur Verwüſtung des Gräuels, d. i. zur Zerſtörung des Götzenaltars, der auf dem Brandopferaltar erbaut war, und der Tempelweihe 1 Macc. 1, 57. 4, 52. vgl. Dan. 11, 31. ſind 1290 Tage. Reduciren wir dieſe Tage auf Sonnenjahre [a]), ſo geben ſie 3 Jahre 6 Monate 12 Tage, alſo etwa 3½ Jahre. Dieſe 3½ Jahre laſſen ſich aber auf folgende Weiſe unterbringen. Das Datum ihres Endpunkts oder die Zeit der Tempelweihe ſteht feſt. Es iſt der 25te Cislev 148 A. S. 1 Macc. 4, 52. Von da bis zum erſten heidniſchen Opfer im Tempel ſind gerade 3 Jahre 1 Macc. 1, 62. Es bliebe uns nun nur noch das halbe Jahr übrig. Somit müßte, 6 Mon. 12 Tage von dem 25ten Cislev (December) gerechnet, im Monat Sivan (Juni) und zwar am 13ten Tage dieſes Monats der Termin geſucht werden, wo das tägliche Opfer entfernt wurde. Damals aber muß Epiphanes, der nach Liv. XLV. 11. primo vere 168 v. Ch. oder 145 A. S. [b]) einen Zug nach Aegypten unternahm und durch die Dazwiſchenkunft der Römer bald vertrieben nach Syrien zurückkehren mußte, auf dieſem Rückzuge ſeinen Feldherrn Apollonius nach Jeruſalem geſchickt und dieſer Jeruſalem eingenommen haben 1 Macc. 1, 30. Zu den vielen Gewaltthätigkeiten, die er verübte, gehört auch die, daß er dem Gottesdienſte wehrte. Sol-

---

a) Ob wir nach Sonnen- oder Mondjahren rechnen, das macht wenig Unterſchied, da die Mondjahre doch wieder durch Schaltmonate auf Sonnenjahre reducirt werden müſſen. Wir haben unſere Rechnung ſogleich auf Sonnenjahre angelegt, weil zur Feſtſtellung einer genauen geſchichtlichen Chronologie die Berückſichtigung des 1ten Maccabäerbuchs unerläßlich iſt und dieſes nach unſerer Meinung nach Sonnenjahren gerechnet hat.

b) Wir bringen die ſeleucidiſche Aera hier in Anwendung, weil die Bücher der Maccabäer nach ihr rechnen 1 Macc. 1, 10. (ἔτη βασιλείας Ἑλλήνων).

daten auf die Burg legte, um denen, welche zum Tempel gingen, aufzulauern, das Geſetz und die Feſte der Juden abſchaffte und ſie zum abgöttiſchen Weſen zwang 1 Macc. 1, 34. 36. 37. 39. 43. 44—50. Somit währte die Unterbrechung des moſ. Opfercultus 3½ Jahre und 12 Tage, nämlich vom 13ten Sivan bis zum 25ten Eislev 148 A. S.; das heidniſche Opferthum im Tempel dauerte dagegen gerade 3 Jahre, nämlich vom 25ten Eislev 145 bis dahin 148 A. S., während der Bau des Götzenaltars im Tempel ſchon am 15ten Eisler 145 A. S. begann 1 Macc. 1, 57. Hiezu Joseph. de bello Jud. I. 1. *Αὐτὸς* (Antiochus) *καὶ τὸν ναὸν ἐσύλησε καὶ τὸν ἐνδελεχισμὰν τῶν καθ᾽ ἡμέραν ἐναγιασμῶν ἔπαυσεν ἐπ᾽* (12 Tage waren darüber) *ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ.* Das 2te Datum V. 12., das mit demſelben terminus a quo anhebt, reicht 45 Tage weiter, und das glückliche Ereigniß, das ſeinen Endpunkt bezeichnet, muß der Tod des Tyrannen Epiphanes ſein. Rechnen wir nun vom 25ten Eislev 148 A. S. (25ten December 165 v. Ch.) 45 Tage weiter, ſo gelangen wir zum Schebat (Febr. 164 v. Ch.), und in dieſem Monat muß Epiphanes geſtorben ſein. Zu dieſer Annahme ſcheint aber die Nachricht 1 Macc. 6, 16. nicht zu paſſen, daß Antiochus erſt im J. 149 A. S. geſtorben ſei. Es iſt nämlich als Normalanfang der ſeleucidiſchen Aera der 1te Thiſchri (Octbr.) des Jahrs 312 v. Ch. anzuſehen, und wenn auch wir damit anfangen, ſo würde das Jahr 148 A. S. vom 1ten October 165 bis zum 31ten Septbr. 164 v. Ch. reichen, alſo der Anfang des 149ten Jahres A. S. erſt in den Octbr. 164 v. Chr. fallen und ſomit die Tempelweihe, die am 25ten Eislev (Decbr.) 148 gefeiert wurde, nach dem 1ten Buche der Maccabäer von dem Todestage des Epiphanes im 149ten Jahre A. S. wenigſtens durch etwa 9 Monate getrennt ſein, während wir für den Abſtand beider Begebenheiten nur 45 Tage gefunden haben. Allein daß der Verfaſſer des erſten Buchs der Maccabäer die ſeleucid. Aera nicht mit dem 1ten Thiſchri 312 v. Ch., ſondern ein gutes Stück früher angefangen haben müſſe, hat Ideler in ſ. Hdb. der Chronologie I. S. 532. genügend gezeigt. Seiner Vermuthung nun, daß er jene Aera mit dem 1ten

Niſan (April) des J. 312 beginne, ſind die neueſten Erklärer der danieliſchen Chronologie, z. B. Lengerke und Hävernick, gefolgt. Hierdurch würde die Discrepanz zwiſchen den genannten beiden Angaben ſchon um ein Bedeutendes gemildert, aber doch nicht durchaus gehoben werden. Denn bei einer völligen Conformität müßte auch ſchon der Schebat (Februar) des J. 312 v. Ch. in's 149te Jahr A. S. fallen. Zugebend nun, daß unſerm Daniel wegen ſeiner genauen Kenntniß des maccabäiſchen Zeitalters in dieſem Punkte nicht wohl ein Irrthum aufgebürdet werden könne, haben die genannten beiden Interpreten jenen Irrthum dem Buche der Maccabäer zugeſchoben und behauptet, eigentlich ſei Epiphanes noch im J. 148 A. S. geſtorben, allein da der Verfaſſer dieſes Buchs einmal für ſeinen Regierungsantritt das Jahr 137 1 Macc. 1, 10. beſtimmt habe, ſo habe er demgemäß ſeinen Tod, da er ungefähr 12 Jahre regiert habe, in's J. 149 geſetzt. Es liefe alſo immer auf ein Verſehen hinaus, das ſich urſprünglich auf die chronologiſche Beſtimmung ſei's des Anfangs oder des Endes ſeiner Regierung bezöge. Ein ſolches Verſehen kann aber ſchwerlich auch dieſem Buche, das ja ſonſt eine große bis in's Einzelnſte gehende Kunde des maccabäiſchen Zeitalters verräth, und am wenigſten bei einem für die Juden ſo bedeutſamen Factum, wie die Regierungszeit des Epiphanes war, zugeſchrieben werden. Im Intereſſe alſo der Glaubwürdigkeit des Maccabäerbuchs ſtellen wir die Vermuthung auf, daß ſein Verfaſſer die ſeleucidiſche Aera nicht, wie jene wollen, mit dem 1ten Niſan, ſondern ſchon 3 Monate früher mit dem 1ten Tebeth (Januar) des Jahres 312 v. Ch. angefangen habe. Denn dann würde der Schebat (Februar) des J. 164 v. Ch., in dem Antiochus nach dem Daniel geſtorben ſein muß, ſchon den 2ten Monat des J. 149 A. S. bilden, in das nach dem erſten Buche der Maccabäer a) ſein Tod fallen

---

a) Auch das Datum 137 A. S., in das der Regierungsantritt des Epiphanes nach 1 Macc. 1, 10. fallen ſoll, läßt ſich ſo mit der Geſchichte vollkommen in Einklang bringen. Das J. 137 A. S. würde nach unſerer Annahme ganz vollkommen dem J. 176 v. Ch. entſprechen und ebenfalls mit ſoll. Gegen dieſe Vermuthung kann, ſo viel ich ſehe, aus dem Buche der Maccabäer ſelber Nichts geſagt werden; denn aus dieſem folgt nur, daß der Anfang der ſeleucid. Aera in ihm eine längere Zeit vor dem 1ten Thiſchri geſetzt ſei, und das hat auch der um die Chronologie ſo hochverdiente Ideler nur erwieſen, der, wenn er unſere Auslegung der danieliſchen Stelle hätte berückſichtigen können, vielleicht ſelber unſere Vermuthung aufgeſtellt hätte. Für dieſelbe ließe ſich etwa noch das ſagen, daß, da doch einmal der gewöhnliche Jahresanfang der ſeleucidiſchen Aera verlaſſen war, am leichteſten auf den Jahresanfang des alten julianiſchen Calenders, d. i. den 1ten Tebeth (Januar) zurückgegangen wurde, theils weil die ſyromacedoniſchen Monate ihrem Gehalte und ihrer Stellung nach mit den römiſchen vollkommen coincidirten (Ideler a. a. O. S. 430.) und der Unterſchied der ſyriſchen und römiſchen Jahre nur auf den verſchiedenen Jahresanfängen beruhte, theils weil zur Zeit der Abfaſſung unſers Buchs der römiſche Einfluß auf die Länderſtriche des weſtlichen Aſiens beſonders ſtark geworden war und ſich daher um ſo eher auch eine Anſchließung an ihren Jahresanfang annehmen läßt. Wenn dagegen Rösch a. a. O., die ſeleucid. Aera vom 1ten Niſan des J. 312 an gerechnet, den Tod des Antiochus dennoch in's J. 149 A. S. und zwar, wie er vermittelſt Dan. 12. näher beſtimmt, in den 5ten Monat (Auguſt) dieſes Jahrs fallen läßt, ſo beruht dieſe Beſtimmung theils auf einer falſchen Anſicht von dem Endtermin der Dan. 12, 11. genannten 1290 Tage, den er von dem Anfang der letzten Krankheit des Epiphanes verſteht, theils auf anderweitigen unrichtigen Combinationen. Denn wenn er ſich auf den Euſebius beruft, der in ſeinem **Chronicon** den Epiphanes ebenfalls Ol. 154,

---

dem 31ten Decbr. (Cislev) enden. Nun haben wir noch eine Münze von Epiphanes Vorgänger, Seleucus IV., vom J. 176 v. Ch. Folglich muß, da die Syrer ihr Jahr mit dem 1ten Octbr. begannen, Seleucus noch bis zum Octbr. 176 v. Ch. gelebt, Epiphanes aber die Herrſchaft erſt ſpäter, aber freilich, wie ſonſt conſtatirt iſt, noch vor dem Januar 175 angetreten haben. Epiphanes herrſchte alſo vom Ende des J. 176 bis Anfang (Februar) 164 v. Ch., im Ganzen 11 Jahre und mehrere Monate.

1., d. i. früheſtens Juni 164 v. Ch. ſterben läßt, ſo iſt dieſe Angabe des Euſebius höchſt wahrſcheinlich aus unſerer Stelle entlehnt und alſo Nichts beweiſend. Man muß bedenken, daß Euſebius als chriſtlicher Schriftſteller das A. T. und auch unſer Buch kannte und hochachtete, alſo doch auch wohl in geeigneten Fällen benutzte. Indem er aber die 149 Jahre A. S. unſers Buchs auf Olympiaden reducirte, ſetzte er voraus, wie dies ja auch bis auf die neuern Zeiten geſchehen iſt, daß ſein Gewährsmann die ſeleucid. Aera mit dem gewöhnlichen terminus, dem 1ten Octbr., beginne, und ſetzte ſomit den Tod des Epiphanes Ol. 154, 1., da er ſie doch im Sinne ſeines Gewährsmanns Ol. 153, 4. hätte ſetzen ſollen. Zu demſelben Reſultat ſucht Röſch noch auf andere Weiſe zu gelangen. Demetrius Soter, der als Geißel den Römern für den Epiphanes bürgte, ſei nach 1 Macc. 7, 1. im J. 151 A. S., nach Polybius im Frühjahr aus Rom entflohen. Nun aber habe ſein Vorgänger, des Epiphanes Nachfolger, Antiochus V. Eupator, nach Euſebius Armen. I. p. 357. II. 35. u. Syncell. ed. Nieb. I. p. 544. nur 1½ Jahre regiert. Folglich müſſe doch Epiphanes wohl erſt in der Mitte des Sommerſemeſters 164 v. Ch. geſtorben ſein. Allein die Behauptung, daß Antiochus Eupator nur 1½ Jahre regiert habe, ſteht nicht feſt, ſondern beruht auf deſſelben Euſebius Zeugniß, der uns auch eine falſche Chronologie von dem Tode des Epiphanes giebt, und hängt, wie leicht erhellt, nothwendig damit zuſammen. Aus dem Buche der Maccabäer erfahren wir eben, daß Antiochus Eupator volle 2 Jahre von dem Tode des Epiphanes im Schebat (Februar) des Jahrs 149 bis zum Frühjahr 151 A. S. über Syrien geherrſcht hat. S. auch Lengerke und Hävernick z. d. St.

Recapituliren wir das Bisherige. Es iſt nachgewieſen, daß die letzte Hälfte oder die letzten 3½ Jahre unſerer einen Jahrwoche, die durch 12, 12. näher als ein Inbegriff von 1335 Tagen beſtimmt werden, den Zeitraum vom 13ten Sivan (Juni) 145 A. S. (168 v. Ch.) bis zum 8ten Schebat (Februar) 149 A. S. (164 v. Ch.) umfaſſen, daß ſie zu ihrem Anfangspunkt die Unterbrechung des täglichen Opfers durch den ſyriſchen Feldherrn Apollonius, zu ihrem Endpunkte den Tod des Königs Epiphanes haben und daß 45 Tage vor dieſem Endpunkt die Einweihung des Tempels Statt fand, nachdem etwa 3½ Jahre der moſ. Opferdienſt aufgehoben und gerade 3 Jahre nach heidniſchem Ritus im Tempel geopfert war. Damit hätten wir von dem Geſammtinhalte der letzten Hälfte unſerer 63ten Jahrwoche ſeine vollkommene Einſtimmigkeit mit der Geſchichte dargethan, mit Ausnahme folgender 2 Punkte, einmal nämlich des Erweiſes, daß nach der ſonſtigen Anſicht unſers Buchs und überhaupt der Schrift in dem Tode des Epiphanes da, wo ſie von dieſem reden, eine Manifeſtation der göttlichen Strafgerechtigkeit (שטף V. 26. תתך V. 27.) erkannt wird, und dann, daß kurz vor ſeinem Tode (עד קץ) ſeinem Heere in Folge eines durch ſeine großen Bedrückungen hervorgerufenen Kriegs von den Juden eine furchtbare Niederlage beigebracht wurde. Auch dieſe beiden Punkte laſſen ſich leicht nachweiſen. Um bei dem letztern anzufangen, ſo iſt der Krieg kein anderer als der jüdiſche Freiheitskrieg unter den maccabäiſchen Helden 1 Macc. 2 ff. und die Niederlage keine andere als die des ſyriſchen Feldherrn Lyſias 1 Macc. 4, 34., in deren Folge der Tempel wieder in den Beſitz der Juden kam und die nach 1 Macc. 6, 6. den Tod des Epiphanes beſchleunigte. Die Richtigkeit des andern Punktes erhellt aus Vergleichung von Stellen wie 1 Macc. 6, 12. Dan. 8, 25.

Wir hätten es alſo nun noch mit der erſten Hälfte unſerer Jahrwoche zu thun, die nach dem Bisherigen von 172 bis zum Juni des J. 168 v. Ch. gehen würde. In dieſelbe und zwar nicht lange nach ihrem Anfang ſoll nach unſerm Texte die Ausrottung des Geſalbten Onias III. fallen und die Verheerung von Tempel und Stadt durch ein ſyriſches Heer. Die hier gemeinte Verheerung muß die erſte ſein, die unter Epiphanes Herrſchaft die Stadt Jeruſalem traf; denn ſie muß theils bald auf den Tod des Onias folgen (ſonſt könnte ſie nicht die gleiche Zeitbeſtimmung »nach den 62 Jahrwochen« haben), theils auch in die erſte Hälfte unſerer Jahrwoche gehören. Beides paßt vollkommen auf den Zug des von Aegypten heimkehrenden und die wider ihn verſuchte Empörung der Juden rächenden Epiphanes, auf dem er Jeruſalem einnahm, den von ihm eingeſetzten und auf der Burg belagerten Hohenprieſter Menelaus befreite, die Widerſpenſtigen ſtrafte und den an Koſtbarkeit reichen Tempel ſelbſt in das Heiligthum eindringend plünderte 1 Macc. 1, 21 — 29. 2 Macc. 5, 1. 11 ff. Mit Hülfe dieſer Maccabäerbücher läßt ſich auch die Zeit dieſes Zuges und ſomit auch von Onias Tode ſchon ziemlich genau beſtimmen. Jener Zug geſchah nach 1 Macc. 1, 20. 143 A. S., oder nach 1 Macc. 1, 29. 2 Jahre vor der Verwüſtung Jeruſalems durch Apollonius, die wir in den Sivan 145 geſetzt haben. Beide Data geben das J. 170 v. Ch. Im Jahre vorher und noch eher, als ſich Epiphanes in Tyrus nach Aegypten einſchiffte 2 Macc. 4, 44., muß Onias durch den ſyriſchen Statthalter Andronikus ermordet ſein 2 Macc. 4, 34 [a]). S. auch **Usher** annales N. et V. T. z. d. J. Doch wie unſer Buch ſelber den Umfang der 3½ letzten Jahre näher beſtimmt, ſo auch die Zeit, die in unſerm אחרי V. 26. gemeint und nur im Allgemeinen in die erſte Hälfte unſerer letzten Jahrwoche verlegt iſt: woraus genugſam erhellt, wie alle einzelnen Weiſſagungen des Daniel auf einander hinweiſen und ſich näher beſtimmen und ergänzen, damit ihr Inhalt und beſonders die Zeit, wann ſie ſich erfüllen ſollen, möglichſt deutlich und ſicher vor Augen liege. Dieſe nähere Beſtimmung des אחרי finden wir in der bisher, wie es ſcheint, ſtets mißverſtandenen Stelle Dan. 8, 12—14.

Im Allgemeinen dürfen wir als zugeſtanden vorausſetzen, daß an dieſer Stelle von der Zeit des Epiphanes die Rede ſei, eben ſo auch nach den eingehenden Bemerkungen von Hävernick und Lengerke, daß unter den 2300 Abend Morgen eben ſo viele volle [b]) Tage (νυχθήμερα) zu verſtehen ſeien

---

[a]) Ganz abweichend davon läßt ihn Joſephus eines natürlichen Todes ſterben und erſt nach ſeinem Tode Jaſon und Menelaus Hoheprieſter werden, Archaeol. XII. 6, 1., vgl. dagegen auch 2 Macc. 4, 7—10. 23., wonach Onias ſchon im Frühjahr 175 v. Ch. ſeines Amts entſetzt ſein muß.

[b]) Die entgegengeſetzte, beſonders von Bleek und Kirms a. a. O.

(ערב בקר mit Bezug auf 1 Moſ. 1, 5.). Bei der Berechnung der 2300 Tage erheben ſich aber im Einzelnen die größten Differenzen. Bertholdt und Hävernick z. B. berechnen ſie vom 15ten Cislev 145 A. S. oder von der Erbauung des Gräuels im Tempel 1 Macc. 1, 57. (letzterer ſetzt ohne gehörige Berechtigung den **terminus a quo** 29 Tage früher) bis zur Feier des über den ſyriſchen Feldherrn Nicanor erfochtenen Siegs 151 A. S. 1 Macc. 7, 48. 2 Macc. 15, 34. Dieſe Anſicht widerlegt ſchon der eine Grund, daß die Verwüſtung des täglichen Opferns (תמיד), die nach V. 13. in den Zeitraum der 2300 Tage fallen muß, nach einer andern Stelle unſers Buchs Dan. 12, 11., wie auch jene Interpreten z. d. St. zugeben, noch etwa 6 Monate vor dem Cislev 145 zu ſetzen iſt. Richtig dagegen faſſen Andere, z. B. Lengerke, als Endpunkt unſerer Zeitangabe den Tod des Epiphanes, alſo den Schebat 149 A. S., wie denn die ganze Weiſſagung mit ſeinem Tode ſchließt V. 25. Die unrichtige Beſtimmung des Einzelnen hängt mit der Auffaſſung des Inhalts unſerer Weiſſagung V. 12 und 13. zuſammen, der nur durch eine richtige Exegeſe gewonnen werden kann. Ohne uns hier auf die vielgeſtalteten Meinungen Anderer einzulaſſen, werden wir ſogleich unſere Erklärung geben.

V. 12. Und ein Heer wird gegeben werden wider das tägliche Opfer in Frevel und es (קֶרֶן oder Epiphanes, das Subject der vorigen Woche) wird Wahrheit zu Boden werfen und ſchaffen und Erfolg haben. Zweierlei iſt hier feſtzuſtellen, einmal was unter dem Heere zu verſte-

---

vertheidigte Anſicht von ערב בקר iſt die, daß darunter Abend- und Morgenopfer zu verſtehen ſeien, alſo 2300 ערב בקר 2300 halbe Tage oder 1150 ganze Tage, d. i. ungefähr 3 Jahre gäben. Ein ähnliches Reſultat trug auch Joſephus ſchon vor, wenn er unſerer Weiſſagung Archaeol. X. 11. 7. folgenden Inhalt giebt: *Καὶ συλήσοντα τὸν ναὸν καὶ τὰς θυσίας ἐπ᾽ ἔτη τρία κωλύσοντα* (Antiochus) *ἐπιτελεσθῆναι.* Vgl. unten. Die ganze Erklärung beruht, freilich nicht bei Joſephus, auf dem irrigen Streben, unſere Zeitbeſtimmung auf die bekannten 3½ Zeiten Dan. 12. zurückzuführen.

hen ſei und dann, daß das Horn oder Epiphanes Subject zu תשלך iſt. Was nun das Erſtere anlangt, ſo hat man, weil V. 10 u. 11. צבא השמים und הצבא von dem Bundesvolke der Juden vorkommt, unſer צבא auch gewöhnlich von den Juden und dann meiſtentheils von den Abtrünnigen und Gottloſen unter ihnen verſtanden. Wir dagegen beziehen es auf ein anderes Heer und zwar das Heer des Epiphanes, alſo auf ſyriſche Soldaten. Für dieſe Auffaſſung ſpricht zunächſt ſchon der Zuſammenhang, in dem nur von den Freveln des Epiphanes die Rede iſt. Ferner müßte dann צבא den Artikel haben, wie dieſer ſich V. 10 u. 11. ganz conſtant findet. Dieſer Artikel durfte um ſo weniger fehlen, als es ſich bei jener Annahme nicht von einem Heere im gewöhnlichen Sinne, einer Soldateska, ſondern von einem Heere in einem beſonders beſtimmten Sinne, dem himmliſchen Heere, deſſen Fürſt und König Jehovah iſt, alſo dem Bundesvolke der Juden handeln würde. Ueberhaupt aber würde das ehrende Beiwort »Himmelsheer« auf die abtrünnigen Juden ziemlich ſchlecht paſſen. Endlich vgl. man den kurz vorhergehenden V. 11., wo die richtige Lesart הֻרַים die Verwüſtung des תמיד dem Epiphanes, alſo den Syrern, zuſchreibt, dann 11, 31., wo die Arme, die auf des Epiphanes Befehl ſich erheben, auch von ſyriſchen Soldaten zu verſtehen ſind, und was die geſchichtliche Erfüllung anlangt, 1 Macc. 1, 34., wo die Worte ἔθνος ἁμαρτωλὸν, ἄνδρες παράνομοι, unter denen ebenfalls ſyriſche Soldaten zu verſtehen ſind, wahrſcheinlich eine Anſpielung auf unſer בְּפָשַׁע enthalten. In dieſem Ausdruck nämlich wird die Baſis oder der Grund angegeben, auf dem das Factum der Verwüſtung des täglichen Opfers beruhen wird. Dieſer Grund iſt im Allgemeinen die unheilige Geſinnung und näher die unheilige Geſinnung theils derer, die ſich zu ſolchem unwürdigen Geſchäfte gebrauchen ließen, theils aber und ganz vorzüglich des Epiphanes, der ſie zu dem Allen beauftragte. Zweitens: das Subject zu תשלך iſt wie in den vorhergehenden Verſen קרן oder Epiphanes. Man könnte freilich das ſyriſche Heer (צבא) zum Subject machen wollen, allein mit Unrecht. Denn theils wird in unſerm Abſchnitte nur Epiphanes als handelnd aufgeführt; dagegen z. B. ſeinem Heere in der paſſiven Form תנתם ein leidentliches Verhalten, ein Gegebenwerden zugeſchrieben, alſo wird er doch auch der ſein, der zu Boden wirft, theils werden die folgenden Worte ועשתה והצליחה, die doch daſſelbe Subject haben müſſen, V. 24. beſtimmt vom Epiphanes gebraucht. Vgl. auch das parallele תפל ארצה V. 10., das dort vom Epiphanes prädicirt wird. Epiphanes wirft übrigens die Wahrheit (אמת) zu Boden, ſofern er ſie nicht nur in ſich, ſondern auch in Andern bekämpft, ſie verführend und, ſofern ſie fromm ſind, ſie verfolgend und ihnen die Stärkungsmittel ihrer Frömmigkeit nehmend. אמת bildet einen deutlichen Gegenſatz zu dem voraufgehenden בפשע. Uebrigens enthält der ganze Vers höchſt wahrſcheinlich eine Anſpielung auf Jeſ. 25, 2. Das gottloſe Heer des Apollonius, das ſich durch Hinterliſt den Einzug in Jeruſalem verſchafft, erſchien im offenbaren Gegenſatz gegen das gerechte Volk, das in der meſſ. Zeit in ſeine Thore einziehen ſoll, hütend Wahrheit (אמנים).

V. 13. Und ich hörte einen Heiligen reden und es ſprach ein (anderer) Heiliger zu Jemand, der redete: Wie lange (dauert) das Geſicht — das beſtändige Opfer und der Frevel verwüſtet, geben ſowohl Heiligthum als Heer als Zertretung? Deutlich iſt zunächſt wohl, daß das החזון durch die folgenden Worte bis zu Ende des Verſes erklärt wird, oder beſtimmter, daß dieſe dazu in Appoſition ſtehen: auch wohl das iſt deutlich, daß durch dieſe Worte ein zweigliedriger Parallelismus gebildet wird, in dem dem קדש das התמיד, dem צבא das הפשע, dem תת מרמס das שמם entſpricht und daß mithin, wie ſich die Zertretung (מרמס), wie aus den disjunctiven Partikeln ו und ו hervorgeht, auf beides, Heiligthum und Heer, bezieht, ſo auch das Verwüſtetſein (שמם) auf beides [a]), das beſtändige Opfer und den Frevel, ſich beziehen müſſe. Somit erhielten wir folgenden Sinn: Wie lange wird dauern das Geſicht, das von Verwüſtung des beſtändigen Opfers und des Frevels, von Zertretung des Heiligthums und des Heers handelt? Weiter behaupten wir: die beiden parallelen Glieder, die den Inhalt des Geſichts bilden, ſind keine identiſche, wie man gewöhnlich behauptet, ſondern coordinirte Parallelen, d. h. die Verwüſtung des beſtändigen Opfers und des Frevels beſchreiben weder denſelben Zeitraum, noch ſtellen ſie dieſelben Begebenheiten dar wie die Zertretung von Heiligthum und Heer. Dieſes folgt aber ſo: Unter הפשע, dem perſonificirten Frevel, haben wir Epiphanes zu verſtehen. Denn 1) der terminus ad quem der 2300 Tage iſt, wie oben bemerkt, der Tod des Epiphanes: wenn das, ſo muß er auch im Texte angegeben ſein. 2) Aehnlich wie פשע V. 13., ſo muß auch hier unſer הפשע erklärt werden. Jenes aber mußte ebenfalls auf den Epiphanes [a] bezogen werden. Freilich bezeichnet es dort noch eine Eigenſchaft oder einen Zuſtand, in dem eine gewiſſe Handlungsweiſe gegründet iſt, und ſteht deßhalb dort noch ohne Artikel. Allein der aus dieſer ver-

---

[a]) Daß שמם auf beides, das beſtändige Opfer und den Frevel, gehen müſſe, erhellt auch ſo. Setzen wir das Gegentheil, ſo würde התמיד

---

als ſolches ein Gegenſtand unſerer Weiſſagung ſein: das iſt aber nicht denkbar, denn der Prophet weiſſagt nirgend vom täglichen Opfer im Allgemeinen, ſondern beſtimmt von der Verwüſtung oder Unterbrechung dieſes Opfers. Ferner müßte das Part. שמם, wenn allein zu הפשע gehörig, als Adjectiv den Artikel haben, nur als Prädicat konnte es deſſelben entbehren. Wollte man aber mit Räſch überſetzen »Frevel des Verwüſters«, ſo würde der Artikel vor פשע nicht gerechtfertigt ſein. Eben ſo wenig iſt zu billigen die Ueberſetzung der LXX. und Theodot. ἡ ἁμαρτια ἐρημώσεως und Berthold's »Verwüſtungsgräuel.« —

[a] Lengerke überſetzt: der verwüſtende Frevel und deutet ihn mit Berufung auf Dan. 11, 31. 12, 11. von dem im Tempel errichteten Götzenaltar. Allein eben jene Stellen lehren, daß dann einerſeits ſtatt פשע שקוץ, andrerſeits das active משמם und davor der Artikel ſtehen müßte: außerdem würde dann dem im 2ten Satzgliede befindlichen תת מרמס Nichts im 1ten Gliede entſprechen. Hengſtenberg dagegen verſteht unter dem הפשע das jüdiſche Volk. Allein theils hängt dieſe Auffaſſung mit ſeiner falſchen Auffaſſung von dem parallelen צבא zuſammen, das er hier und V. 12. ebenfalls vom jüd. Volke deutet, theils paßt ſie nicht in die Zeitrechnung.

werflichen Geſinnung handelt, iſt doch vorzugsweiſe Epiphanes, und ſchon gleich im Folgenden wird Epiphanes indirect als individualiſirtes פשע oder als הפשע eingeführt, wenn er doch אמת zu Boden wirft, alſo zu der Wahrheit, die ebenfalls perſonificirt wird — denn wie könnte ſie ſonſt zu Boden geworfen werden — in directen Gegenſatz tritt. Nur möchten wir unter dem אמת nicht auch eine einzelne Perſon verſtehen, ſondern es lieber in dem oben angegebenen Sinne nehmen; denn ſonſt würde ſchwerlich der Artikel fehlen. Doch ſchließen wir in dem אמת den Gedanken an einzelne Perſonen nicht aus, ſondern beziehen es ſogar vorzugsweiſe auf die Perſon des Onias, in dem dann ähnlich die Wahrheit ſich individualiſirt hat, wie in dem Epiphanes der Frevel. So traten auch Epiphanes und Onias Dan. 9. durch die ihnen beigelegten Titel Nagid הבא und Meſſias Nagid in den beſtimmteſten Gegenſatz. Daß aber in dem אמת eine Mitbeziehung auf einzelne fromme Perſönlichkeiten unter den Juden enthalten iſt, erhellt auch aus den Parallelſtellen V. 11. ותפל ארצה מן־הצבא und V. 24. והשחית עצומים וגו. Wie es denn auch nothwendig iſt, daß, wenn die Wahrheit auf Erden niedergeworfen werden ſoll, ſie in den Individuen niedergeworfen werde, die ſie vertreten und ſchirmen. 3) Iſt zu vergleichen die ῥίζα ἁμαρτωλὸς 1 Macc. 1, 10. und ὁ ἄνομος 2 Theſſ. 2, 8., mit welchem Ausdrucke Paulus zweifelsohne auf unſer הפשע zurückſieht vgl. 2 Theſſ. 2, 3 u. Jeſ. 11, 4. Denn wie wohl nicht geleugnet werden kann, ſo iſt dem Paulus in jenem Briefe Epiphanes ein Typus des Antichriſts. Vgl. auch 2 Theſſ. 2, 4. mit Dan. 11, 36 ff. 8, 10. 11. Somit verſtanden ſchon der Verfaſſer des erſten Maccabäerbuchs und der Apoſtel Paulus unſer הפשע von Epiphanes. — Iſt aber unter הפשע Epiphanes zu verſtehen, ſo würde der Inhalt des erſten Satzgliedes oder die Zeit von der Verwüſtung (Unterbrechung) des täglichen Opfers bis zur Verwüſtung des Frevels, d. i. dem Tode des Epiphanes, genau den 3½ Jahren oder den 1339 Tagen Dan. 12, 11. 12. entſprechen. Deutlich iſt alſo, daß uns in dieſem Satzgliede in dem Tode des Epiphanes wohl der Endpunkt, aber nicht der

Anfangspunkt a) der 2300 Tage gegeben ſein kann. Dieſer muß vielmehr in dem 2ten Satzgliede, alſo in der dort genannten Zertretung des Heiligthums geſucht werden. Die Zertretung des Heers wird aber die oben erwähnte Niederlage der ſyriſchen Armee unter Lyſias, die kurz vor dem Tode des Epiphanes ſich ereignete, ſein müſſen. Somit haben wir zum terminus a quo der 2300 Tage eine Zertretung und Entheiligung des Tempels, zum terminus ad quem den Tod des Epiphanes erhalten. Zwiſchen dieſen 2 terminis bewegt ſich, wie in den 2 parallelen Satzgliedern angezeigt wird, eine zwiefache in ſich näher zuſammenhängende Reihe von Begebenheiten: der das Opfer verwüſtet, wird verwüſtet, der das Heiligthum zertritt, wird zertreten. Sehen wir von dieſem Reſultate aus auf den Abſchnitt der 70 Wochen Dan. 9., ſo iſt merkwürdig, daß die letzte Jahrwoche in dieſelbe doppelte unter ſich parallellaufende Reihe von Begebenheiten zerfällt, deren Abſchluß jedes Mal durch ein נחרצה angezeigt wird. Unſer erſtes Satzglied entſpricht auf ein Haar der letzten halben Jahrwoche

---

a) Die Ausleger, die in der Unterbrechung des täglichen Opfers den terminus a quo unſerer 2300 Tage finden wollten, fielen dadurch nothwendig in einen entgegengeſetzten Widerſpruch mit ſich und unſerm Buche. Entweder ſie rechneten die 2300 Tage bis zum Tode des Epiphanes und mußten dann die Unterbrechung des Opfercultus über ihren eigentlichen Anfang weit hinausrücken. So Lengerke, der ſie ſchon in den 3ten Monat (Sivan) 142 A. S. ſetzt und nun behauptet, daß ſchon um dieſe Zeit von Epiphanes das tägliche Opfer aufgehoben ſei, weil nach ſeiner Plünderung des Tempels 1 Macc. 1, 23. die heiligen Gefäße fehlten. Allein dieſe Plünderung geſchah erſt 143 A. S. und doch müßte der Opfercult ſchon ein Jahr früher geſtört ſein. Und dann hat doch Antiochus weder den Brandopferaltar, auf dem die täglichen Opfer geſchehen, noch alle Gefäße geraubt, ſondern das Maccabäerbuch ſelbſt erzählt uns, daß die Einſtellung der religiöſen Feſte und Gebräuche erſt mit der Eroberung Jeruſalems durch Apollonius ihren Anfang nahm V. 39. Und wie ſtimmt endlich Dan. 12, 11 u. 12. dazu, wo eben von der Unterbrechung des Opfercultus bis zur Tempelweihe nur 1290 Tage gerechnet werden und bis zum Tode des Epiphanes nur 45 Tage mehr. Oder aber man verlegte, wie Hävernick und Bertholdt, den Endpunkt über den Tod des Epiphanes hinaus und beging noch außerdem den Fehler, die Erbauung des Götzenaltars mit der Unterbrechung des täglichen Opfers zu identificiren. Vgl. S. 116.

V. 27., unſer zweites dagegen V. 26., wo aber die Zeit der Entweihung des Heiligthums durch ein אחרי bezeichnet werden mußte, weil die 2300 Tage die eine Jahrwoche nicht ganz ausfüllen. Wie nun Dan. 12, 11. 12. dazu dienen ſoll, den Inhalt und Umfang der letzten halben Jahrwoche, dieſen letzten ſogar nach Tagen, genauer zu beſtimmen, ſo ſoll 8, 13 und 14. den Inhalt und Umfang der ganzen Zeit, während der Epiphanes ſich in die innern Angelegenheiten Paläſtinas miſchte und die Juden drückte, und beſonders ihren Anfangspunkt — denn der iſt ſonſt niemals genauer beſtimmt — und dieſen wieder nach Tagen angeben und abgränzen. Wir werden daher die Data unſerer erſten halben Jahrwoche, die durch das אחרי eingeführt werden, noch genauer als durch Zuziehung des Maccabäerbuchs beſtimmen können, wenn wir vom Tode des Epiphanes 8. Schebat 149 A. S. aufſteigend jene 2300 Tage in Rechnung bringen. 2300 Tage auf Sonnenjahre reducirt geben 6 J. 3 Mon. 17 Tage und folgende Rechnung:

Tod des Epiphanes	149 J.	1 Mon.	8 T.
2300 Tage	6 ⸗	3 ⸗	17 ⸗
Reſt	142 J.	9 Mon.	22 T.

Im 10ten Monat (Thiſchri) 142 A. S., um die Zeit des Laubhüttenfeſtes, muß alſo irgend eine Verwüſtung über den Tempel ergangen ſein, in deren Folge der Hoheprieſter Onias umkam; denn der iſt ja der Geſalbte, der ausgerottet werden ſoll. Das wäre nach 2 Macc. 4, 32. die Plünderung des Tempelſchatzes durch den pflichtvergeſſenen Hohenprieſter Menelaus, die erſte, von der uns die Geſchichte in der Zeit der Herrſchaft des Epiphanes berichtet, Epoche machend nicht bloß deßwegen, weil ſie, nachdem nun einmal die Ehrfurcht vor dem Heiligthum aus den Augen geſetzt war, immer wieder andere und größere Tempelräubereien und immer größere Geringſchätzung der Religion und des Gottesdienſtes nach ſich zog, ſondern auch deßwegen, weil mit ihr noch andere der betrübendſten Folgen, unter dieſen beſonders der Tod des frommen Onias, des Hortes der wahren

Jehovahdiener, verknüpft war 2 Macc. 4, 34. 39. 47—50. Unter der Verwüſtung von Stadt und Tempel durch das Volk des Epiphanes Dan. 9, 26. würde aber, wie ſchon oben bemerkt, die Verheerung Jeruſalems und Plünderung ſeines Tempels 143 A. S. zu verſtehen ſein, die der Chronologie durchaus angemeſſen erſt nach der Ausrottung des Geſalbten erwähnt wird. 1 Macc. 1, 20—29. 2 Macc. 5, 11 ff.—

Das Reſultat unſerer Unterſuchung über die Chronologie unſers Abſchnitts iſt alſo kurz folgendes:

V. 24. Vom erſten Jahre des Meders Darius, d. i. vom J. 537 v. Ch., an gerechnet wird innerhalb 70 Wochen das ſiebzigjährige Exil des Jeremias zu Ende gehen 537—536 v. Ch. Dieſes Exil beginnt freilich erſt mit der Wegführung Jojachin's 599 v. Ch. und ſollte alſo auch 536 oder im 1ten J. des Cyrus noch nicht aufhören, allein aus göttlicher Barmherzigkeit wird es auf das Gebet des Daniel um 7 Jahre verkürzt, indem die vorhergehenden 7 Jahre der babyl. Dienſtbarkeit, die mit dem 4ten Jahre Jojakims oder 606 beginnt, von Gott als Jahre des Exils angeſehen werden. Somit ſind die 70 Jahre des Exils zu berechnen von 606—536 v. Ch. — V. 25. Von der Weiſſagung des Jeremias an bis auf den Prieſterfürſten Onias III. ſind 62 Jahrwochen 606—172. — V. 26 u. 27. Die letzte oder 63te Jahrwoche geht von 172 bis zum Tode des Epiphanes Febr. 164. Dieſe zerfällt in 2 Hälften. Die erſten 3½ Jahre haben 2 wichtige Begebenheiten: die Ermordung des Onias im Octbr. 171 und die Verwüſtung von Tempel und Stadt durch Epiphanes 170. Die letzten 3½ Jahre oder genauer 1339 Tage = 3 J. 7 M. 26 T. reichen vom Juni 168 bis zum Febr. 164, d. i. dem Tode des Epiphanes. Die erſten 1290 Tage bezeichnen die Zeit der Unterbrechung des täglichen Opfers bis zur Tempelweihe 25ten Decbr. 165, welcher die Niederlage des ſyriſchen Feldherrn Lyſias (נחרצת שממות V. 26.) kurz voraufgeht. Die Einrichtung des heidniſchen Ofercultus im Tempel dagegen dauert etwa nur 3 J. vom 15ten Decbr. 168, wo der Götzenaltar auf dem Brandopferaltar errichtet wurde, bis faſt zur Tempelweihe 25ten Decbr. 165. 45 Tage auf die Tempelweihe erfolgt der Tod des Epiphanes. Die 70 Jahrwochen V. 25—27. ſind um 7 Jahrwochen verkürzt und alſo nicht 70, ſondern nur 63 Jahrwochen = 441 Jahren zu berechnen, von denen aber die letzten 3¼ Jahre um eine genau beſtimmte Summe von Tagen (56 Tage) überzählig ſind. Die Periode der 63 Jahrwochen reicht alſo von 606 bis (Febr.) 164 v. Ch.

Anhang.

Von der urſprünglichen Geſtalt der Reden Jeſu über ſeine Paruſie in den ſynoptiſchen Evangelien, mit beſonderer Beziehung auf das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως bei Matthäus und Marcus.

Im Vorhergehenden iſt, hoff' ich, erwieſen, daß in unſerer Weiſſagung Dan. 9. durchaus keine meſſianiſchen Züge und eben ſo wenig eine detaillirte Beſchreibung des Lebens und der Schickſale Jeſu von Nazareth ſo wie der Schickſale des jüdiſchen Volks nach ſeinem Erſcheinen enthalten ſind, ſondern daß ſie ſich ganz und gar theils auf die Zeit der Erfüllung des jeremianiſchen Orakels gleich nach dem babyl. Exil bezieht, theils von da an die Schickſale des jüdiſchen Volks bis zum Tode des Epiphanes beſchreibt. Dieſes Reſultat und beſonders die Beziehung des Endes der 70 Wochen auf die Zeit des Epiphanes liegt ſo ſehr auf der Hand und iſt ſo ſehr im innern Geſammtorganismus des Buches Daniel begründet, daß ſchon die LXX. in der unmittelbaren Gewißheit ihrer Richtigkeit dieſe Deutung vollzogen (vgl. unten Beilage I.), trotz der vielen Gewaltſtreiche, zu denen ſie ſich dadurch veranlaßt ſahen, und daß es kaum begreiflich wäre, wie die ſtreng meſſianiſche Auslegung ſich hier bei mehrern ſonſt tüchtigen Interpreten hätte geltend machen können, wenn nicht einige neuteſt. Stellen dieſe Auffaſſung zu billigen ſchienen. Sehen wir daher dieſe Stellen etwas genauer an und prüfen wir, ob ſie die meſſianiſche Faſſung unſerer Stelle nothwendig erheiſchen. Sie finden ſich Matth. 24, 15. 16. und Marc. 13, 14.

Die hier befindlichen Worte machen einen integrirenden Theil einer prophetiſchen Rede Jeſu über die Zerſtörung Jeruſalems [a]) aus und weiſen, wie die Ausdrücke *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* und *τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφ.* beſtimmt angeben, auf die Stelle in unſerer Weiſſagung Dan. 9, 27. und zwar auf die Worte ועל כנף שקוצים משמם nach der Ueberſetzung der **LXX.** hin [b]). Ehe wir aber die beſtimmte Beziehung auf dieſe danieliſchen Worte nachweiſen, haben wir es noch mit einer nothwendigen Vorfrage zu thun, nämlich der, ob die Worte *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* bei Matthäus und Marcus mit zu der Rede Jeſu gehörten oder ob ſie von den Evangeliſten als Ermahnung an ihre Leſer eingeſchaltet wurden. Setzen wir letzteres, ſo wäre eine doppelte Beziehung des *ἀναγινώσκειν* möglich. Zuerſt könnten die Evangeliſten ſagen wollen: »wer die eben niedergeſchriebenen Worte Jeſu lieſt, merke auf« und dann könnten ſie auch zu einer aufmerſamen Leſung der danieliſchen Worte ermahnen. Der letzte Fall iſt wenig von unſerer Annahme verſchieden, daß Jeſus ſelber jene Worte wenn auch nicht ſo (denn er hat hier wohl aramäiſch geſprochen Act. 22, 2.), doch ihrem weſentlichen Inhalte nach geſprochen hat; denn bei dieſer Annahme müſſen wir ebenfalls eine Verweiſung auf den Daniel annehmen, ſo wie es denn gewiß auch ſehr natürlich iſt, daß wir in unſerm νοείτω eine Anſpielung auf das danieliſche »und du ſollſt wiſſen und weiſe ſein Dan. 9, 25.« finden, mit dem ſchon Daniel ſein Orakel von dem βδέλ. τῆς ἐρημ. einleitete. Um dieſen Preis würde alſo wohl Niemand eine ſolche Interpellation der Rede Jeſu von Seiten unſerer Evangeliſten ſtatuiren wollen, die, wie bei ihnen durchaus ungewöhnlich, ſo auch in unſerm Texte mit keiner Silbe angedeutet wäre. In dieſem Sinne iſt nun auch, ſo viel ich weiß, eine ſolche Interpellation nie behauptet worden, ſondern man conjicirt, Matthäus oder ſein Ueberarbeiter und Ueberſetzer — von dem erſten Evangelio iſt es nur behauptet — fordere gerade bei dieſen Worten Jeſu ſeine Leſer, paläſtinenſ. Judenchriſten, zu einer größern Achtſamkeit auf, weil zur Zeit, da er ſchrieb, ſchon das βδέλυγμα dageweſen ſei und alſo auch die ἐρήμωσις, die Zerſtörung Jeruſalems, bald nachfolgen werde, und iſt nun glücklich zu dem gewünſchten Reſultat angelangt, daß das Evangelium Matthäi, wenigſtens in der Geſtalt, wie wir es beſitzen, erſt kurz vor der Zerſtörung Jeruſalems abgefaßt ſein könne. So Hug Einleitung in die Schriften des N. T. II. S. 13. Allein will man eine ſolche Interpellation von Seiten des Evangeliſten auch zugeben, ſo hätte doch, wie geſagt, im Text irgend wie angedeutet werden müſſen, daß hier eine ſolche zu finden ſei: um ſo mehr, als nach dieſer Anſicht die Mahnung zur Flucht vor dem nahen Elende, das über Jeruſalem hereinbrechen werde, eine Haupttendenz für die Auffaſſung unſers erſten Evangeliums bilden ſoll. Dieſe wäre ja durchaus verfehlt bei der vorliegenden Zweideutigkeit des Ausdrucks, der ſo leicht, ſchon etwa durch die Wendung: ὁ ἀναγινώσκων τούτους τοὺς Ἰησοῦ λόγους, zu der nöthigen Beſtimmtheit erhoben werden konnte. Und dann, wenn in den Worten ὁ ἀναγ. νοείτω eine ſo ſpecielle Tendenz des Evangeliſten ausgeſprochen ſein ſoll, ſo müßte dieſelbe ſpecielle Tendenz ja auch beim Marcus angeſtrebt ſein, wenn anders die Urſprünglichkeit dieſer Worte hier vertheidigt wird: eine Annahme, deren Rechtfertigung bisher noch Niemand hat unternehmen mögen. Wir müſſen dagegen entſchieden behaupten, daß die fraglichen Worte integrirende Theile der Rede Jeſu waren, daß das *ἀναγιν.* auf das Buch Daniel verweiſt und in dem *νοείτω* eine Anſpielung auf den Anfang von Dan. 9, 25. enthalten iſt. Zum Verſtändniß des *βδέλυγμα τῆς ἐρημ.* verlangt auch Jeſus ein tieferes Eindringen in den Sinn der danieliſchen Worte. Allein was haben wir nach dem Buche Daniel und nach den Worten Jeſu, wie ſie uns von den beiden erſten Evangeliſten aufbewahrt ſind, unter ihrem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* zu verſtehen? — Geht man auf der einen Seite davon aus, daß das *βδέλυγμα* nach Matthäus *ἐν τόπῳ ἁγίῳ*, alſo doch wohl im Tempel ſtehen ſoll, mithin ein heiliges Geräth oder überhaupt ein zum Cultus nothwendiger Gegenſtand zu ſein ſcheint und ſtellt man auf der andern Seite die Vermuthung auf, daß es, wie freilich nie geleugnet iſt, zwar aus der Ueberſetzung der **LXX.** entlehnt ſei, aber eben darum ſich nicht auf Dan. 9, 27., ſondern auf Dan. 11, 31. oder 12, 11. beziehe — denn an der erſten Stelle allein habe dieſe Ueberſetzung den Plural *τῶν ἐρημώσεων*, in den beiden übrigen aber conſtant den Singular *τῆς ἐρημώσεως* a), den auch das N. T. hat: ſo könnte man meinen, Jeſus habe in den Evangelien von der Aufſtellung eines wirklichen Götzenaltars im Tempel geweiſſagt, die der Zerſtörung Jeruſalems kurz voraufgehen ſolle, wie ja das שקוץ (*βδέλυγμα*) Dan. 11, 31. und 12, 11. von einer ſolchen im eigentlichſten Sinne zu verſtehen iſt. Dagegen iſt zu erwidern, daß, wie die Geſchichte zeigt, vor der Zerſtörung des Tempels durch die Römer kein Götzenaltar im Tempel aufgeſtellt wurde. Daß aber ein ſolches Factum bei der damals unter den Juden

---

[a]) Daß die Verwüſtung, die durch das *βδέλυγμ. ἐρημ.* vorbedeutet wird, keine allgemeine ſei, wie etwa in der Paruſie des Herrn, ſondern daß ſie ſich ſpeciell auf Jeruſalem und ſeine Umgebung beziehe, ſetzt die Beſchränkung der Ermahnung, daß die Einwohner Judäas (*οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ*) fliehen ſollen Matth. 24, 15., und daß ſie bitten möchten, nicht am Sabbath V. 20., außer allem Zweifel. S. auch die Veranlaſſung zu dieſer Rede Matth. 24, 1 ff., die Parallelſtellen Marc. 13, 1—4. 14. und beſonders Luc, 21, 5—7. 20—24.

[b]) Die **LXX.** haben hier: *ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται.* Ueber den wahrſcheinlichen Sinn dieſer Worte vgl. Beilage **I.** Das wenigſtens zweideutige *ἐπὶ τὸ ἱερόν*, zweideutig, ſofern darin liegen könnte, daß der Gräuel der Verwüſtungen ſich auf dem Tempel, ſeinem Dache, befunden hätte, iſt paſſend bei Matth. umgeändert in »*ἐν τόπῳ ἁγίῳ*«, bei Marc. in »*ὅπου οὐ δεῖ*«; denn in der Verbindung mit dem *ἑστὸς* der Evangeliſten hätte es nur das locale »auf« bezeichnen können.

---

a) Ich führe hier zur Vergleichung die Ueberſetzung beider Stellen nach den **LXX.** an: (Dan. 11, 31.) *Καὶ ἀποστήσουσι τὴν θυσίαν καὶ δώσουσι βδέλυγμα ἐρημώσεως.* (Dan. 12, 11.) *Ἀφ᾽ οὗ ἂν ἀποσταθῇ ἡ θυσία διαπαντὸς καὶ ἑτοιμασθῇ δοθῆναι τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως.* Das הפשע שמם 8, 13., das Lengerke noch vom Götzenaltar (שקוץ) verſteht, kann auch nach den **LXX.** nicht in Rechnung kommen: denn ſie überſetzen es: *ἡ ἁμαρτία τῆς ἐρημώσεως ἡ δοθεῖσα.*

herrſchenden erbitterten Stimmung gegen alles Heidniſche unmöglich war, hätte ſchon ein gewöhnliches menſchliches Auge, geſchweige der Sohn Gottes, ſehen müſſen. Und dann, daß Jeſus mit jenen Worten allein die Stelle Dan. 9, 27. berückſichtigt, würde theils ſchon aus dem Zuſatze ὁ ἀναγιν. νοείτω, der ſich ja auch auf daſſelbe 9te Cap. V. 25. bezieht, theils aus dem ἐν τούτῳ ἁγίῳ des Matthäus oder dem ὅπου οὐ δεῖ des Marcus, wodurch das ἐπὶ τὸ ἱερόν der LXX. V. 27. wiedergegeben wird, deutlich hervorgehen. Die Frage darnach, warum die Evangeliſten ſtatt des Plur. τῶν ἐρημώσεων der LXX. den Sing. ſetzen, erledigt ſich aber vollkommen, wenn man bedenkt einerſeits, daß jener Plural ſelbſt durchaus willkürlich und ohne Veranlaſſung im Texte iſt — er ſcheint die Pluralität der Verwüſtungen, die zu Epiphanes Zeit über den Tempel kamen, andeuten zu ſollen — und andrerſeits, daß die Evangelien nur von einer Verwüſtung, nämlich der totalen Zerſtörung des Tempels, reden wollten, durch dieſe Tendenz alſo ſich veranlaßt ſahen, die in die Ueberſetzung willkürlich hineingetragene Pluralität wieder fortzuſchaffen: vgl. ihr Verfahren rückſichtlich des ἐπὶ τὸ ἱερόν. Halten wir nun feſt an der Behauptung, daß Jeſus mit jener Weiſſagung allein auf Dan. 9, 27. hindeute, und ſuchen wir nach ſeiner eigenen Mahnung (ὁ ἀναγ. νοείτω) in den Zuſammenhang der danieliſchen Worte tiefer einzudringen, ſo wird ſich uns nicht bloß der wahre Sinn des βδέλυγμα aufſchließen, ſondern auch, daß hier wie dort ein und daſſelbe Verhältniß des βδέλυγμα zur ἐρήμωσις Statt findet. Wie oben S. 37 ff. in unſerer Auslegung des Daniel nachgewieſen iſt, ſo ſind an dieſer Stelle die שקצים die Opfergräuel, die auf der Spitze oder Fläche des Brandopferaltars dargebracht wurden. Die Opfer der damaligen Juden heißen Gräuel, nicht weil ſie nach heidniſchem Ritus, ſondern obwohl in ſtreng moſaiſcher Form, doch mit unfrommer heidniſcher Geſinnung dargebracht wurden. Dem ganz analog würde der Altar ſelber שקוץ im Sing. (griech. βδέλυγμα) genannt werden können, nicht ſofern er zum Cult eines heidniſchen Gottes gebraucht, ſondern inſofern als auf ihm freilich dem wahren Gotte, aber nicht auf die ihm angenehme Weiſe geopfert wurde. Dieſes muß alſo der Sinn unſers *βδέλυγμα* nach dem Daniel a. a. O. ſein: der Altar des Herrn, entweiht durch unheilige Geſinnung der Opfernden und dadurch dieſem und allen ſeinen Frommen zum Gräuel geworden. Er wird ein *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* a) genannt, ſofern ſeine Entweihung mit der *ἐρήμωσις* nothwendig verbunden iſt und dieſe zur Folge hat, ähnlich wie auch nach dem Daniel der Verwüſter Epiphanes über den Gräuelaltar Macht bekommt, eben weil er ein Gräuelaltar iſt. Somit ſetzen jene beiden neuteſt. Stellen eine vollkommen richtige Erfaſſung des Sinnes b) der danieliſchen Worte von Seiten der Evangeliſten voraus — ob dieſer Sinn aber ihnen durch Grammatik und Hermeneutik, die ſie wenigſtens in unſerer Weiſe nicht kannten, vermittelt war oder nicht, darauf kommt es uns hier nicht an und das dürfte überhaupt ſchwer zu ergründen ſein — und Jeſus giebt uns nach ihrer Relation als Wahrzeichen der Zerſtörung Jeruſalems die religiöſe Entſittlichung des Volks, die ſich vorzugsweiſe in der Weiſe, wie ſie den öffentlichen Gottesdienſt treiben würden, offenbaren ſollte.

Durchaus verfehlt und hervorgerufen durch ein unzeitiges Hinüberblicken auf die Parallelſtelle Luc. 21, 20. iſt die Erklärung nicht weniger Ausleger, die unſer *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* von dem götzendieneriſchen und darum den Dienern des Geſetzes gräuelhaften Heere der Römer verſtehen. Weil bei Lucas als Kennzeichen der nahen Zerſtörung die Umringung Jeruſalems durch das Heer der Römer angegeben iſt (*ὅταν ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων τὴν Ἱερούσ. κ. τ. λ.*), ſo müſſen wir auch, meinen ſie, daſſelbe Kennzeichen beim Marcus und Matthäus wiederfinden. So entſteht folgende im höchſten Grade

---

a) Man vgl. z. B. *αἱρέσεις ἀπωλείας* 2 Petr. 2, 1., wo wir auch das Verhältniß der *αἱρέσεις* zur *ἀπωλεία* auffaſſen können wie die Urſache zur Wirkung. Aehnlich die *ἀνάστασις ζωῆς* und *κρίσεως* Joh. 5, 29 u. ſ. w.

b) Bemerkenswerth iſt die weiſe Kunſt, mit der die Ueberſetzung der **LXX.**, obgleich dieſe gerade in der Uebertragung des Daniel beſonders mangelhaft iſt, ſo viel es nur ging, berückſichtigt iſt: ein gewiß nicht genug zu beachtender Wink über den rechten Gebrauch, der von der lutheriſchen Ueberſetzung in den Vorträgen an die Gemeinde zu machen iſt.

willkürliche Interpretation: βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως = Gräuel der Verwüſtung = verwüſtender Gräuel = gräuelhafter Verwüſter (Sing.) = gräuelhafte Verwüſter (Plur.). Auch ſo iſt der Willkür kein Genüge geſchehen. Denn um von der Differenz zu ſchweigen, die durch dieſe Erklärung zwiſchen den Evangelien auf der einen Seite und dem Daniel auf der andern Seite geſetzt wird, ſo muß, da die Flucht der Juden zu ſpät ſein würde, wenn ſie erſt erfolgen ſollte, nachdem die Römer ſchon von dem τόπος ἅγιος, dem Tempel, Beſitz genommen hatten, dieſer τόπος ἅγιος bei Matth. ganz gegen den conſtanten Sprachgebrauch der Schrift nicht den Tempel Act. 6, 13. 21, 28., ſondern die Umgegend von Jeruſalem bedeuten. Mit Recht hat dagegen ſchon Hengſtenberg a. a. O. darauf hingewieſen, daß, wie die beiden erſten Evangeliſten ein inneres und weniger in die Augen fallendes Kennzeichen, die Entſittlichung des Volks, ſo der dritte ein äußeres und ſichtbares Kennzeichen, nämlich die Belagerung durch die Römer, für die Zeit der Zerſtörung Jeruſalems angeben. Indem er nun beide Relationen auf eine unmittelbare Belehrung Jeſu zurückführt, bleibt er nur darüber unentſchieden, ob Jeſus die den verſchiedenen Relationen zu Grunde liegenden Worte zu derſelben, oder zu einer verſchiedenen Zeit geſprochen habe. Wir entſcheiden uns für die erſtere Annahme; denn für ſie ſpricht theils der Umſtand, daß die Veranlaſſung, Oertlichkeit und Zeit des größern Ganzen, von dem ſie Theile ſind, nach eigener Angabe der Berichterſtatter und auch der Zuſammenhang, in den ſie geſtellt ſind, doch gar zu ähnlich klingen, als daß man eine ſolche Differenz annehmen könnte, theils aber auch das, daß das Merkmal des Lucas ebenfalls aus unſerm danieliſchen Abſchnitte, nämlich Dan. 9, 26., entnommen zu ſein ſcheint: ein Zuſammentreffen, das, wenn man noch das ὁ ἀναγιν. νοείτω hinzunimmt, ſich durch eine gleichzeitige Benutzung dieſes Abſchnitts am leichteſten zu erklären ſcheint. Wie nun Lucas das eine Merkmal, ſo haben uns Matth. und Marcus das andere Merkmal aufbewahrt; auch hier widerſprechen ſich die Evangelien nicht, ſondern dienen richtig verknüpft nur dazu, uns ein treueres und vollſtändigeres Geſammtbild von den Reden und Thaten des Erlöſers zu geben.

Haben wir nun dadurch, daß wir eine gewiſſe innere Beziehung zwiſchen den Worten Jeſu und unſerm danieliſchen Abſchnitte behauptet haben, auch das zugegeben, daß Jeſus dieſen Abſchnitt theilweiſe von der *Zeit* der zweiten Zerſtörung Jeruſalems verſtanden habe — denn daß die Beziehung auf Jeſus und *ſeine* Zeit ſich durch das N. T. auch nicht einmal dem Scheine nach rechtfertigen laſſe, haben wir ſchon früher bemerkt —? Keinesweges. Freilich die meſſ. Erklärer wollen ein ſolches Verhältniß beider Stellen zu einander behaupten, allein, wie wir ebenfalls bei der Angabe ihrer Meinungen ſchon geſehen, in der neueſten Zeit nur ſo, daß ſie die Beziehung auf die Zeit der *Zerſtörung Jeruſalems* durch die *Römer*, die ſich höchſtens doch noch durch die Schrift rechtfertigen ließe, ganz fallen laſſen und dagegen die Beziehung auf die Zeit der *öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu* und die nächſte Folgezeit hervorheben, womit ſie ſelber die Unzulänglichkeit ihrer Anſicht rückſichtlich ihrer Begründung aus dem N. T. zugeben. Der wichtigſte Grund für die meſſ. Deutung im Allgemeinen, freilich nicht, wie ſie ſich jetzt geſtaltet hat, möchte noch wohl der a) ſein, daß jene danieliſche Stelle ſchon zur Zeit Chriſti *allgemein* von der zweiten Zerſtörung Jeruſalems verſtanden ſei, daß mithin Jeſus,

---

a) Kaum zu berühren brauche ich wohl den Grund, an dem man ſich hier ſo häufig feſtgehalten hat, daß nämlich in unſern Evangelien Daniel ein *Prophet* genannt werde. Daraus könnte man wohl ſchließen, daß dem Daniel nach des Herrn oder wenigſtens der Evangeliſten Worten im Allgemeinen der Charakter eines Propheten zukomme, nicht aber, worauf doch Alles ankommt, daß er *hier* in der Qualität eines Propheten in Betracht gezogen werden müſſe oder als ſolcher, deſſen Weiſſagung vom βδέλυγμα ἐρημ. erſt in der *Zukunft* erfüllt werden ſolle. Iſt's noch nöthig, daran zu erinnern, daß auch wir häufig genug ſagen, z. B. »wie der Prophet Jeſaias ſpricht«, obgleich wir damit nur etwa einen allgemeinen Ausſpruch von ihm einführen wollen, nicht die Vorherverkündigung einer einzelnen noch künftigen Begebenheit? Darin liegt aber nicht gerade etwas Müſſiges, ſondern theils das Streben nach einer genauern Bezeichnung der Perſon, theils die anerkennende Hervorhebung ſeiner charakteriſtiſchen perſönlichen Wirkſamkeit.

wenn er ſie anders verſtand und doch mit jenem Ereigniß in Verbindung ſetzte, ſeine differente Anſicht hätte ausſprechen und begründen müſſen, um ſeine Jünger durch ſeine vermeintliche Auctorität nicht in ihrem Irrthum zu beſtärken. Allein, wäre dieſer Schluß richtig, ſo hätte Jeſus noch vieles Andere ſagen und erklären müſſen, das er auch unerörtert ließ, deß gewiß, daß der Geiſt der Wahrheit, den er den Seinen ließ, die in ihnen etwa entſtehenden Nebel und Irrungen allmälig mehr und mehr lichten und zerſtreuen werde. Ja gerade wir könnten dieſen Grund unſern Gegnern entgegenhalten, wie wir ſpäter ſehen werden, nachdem wir die Prämiſſe, auf die er ſich ſtützt, die zur Zeit Chriſti allgemeine Beziehung der danieliſchen Worte auf eine zukünftige Zerſtörung Jeruſalems näher geprüft haben. Die Nothwendigkeit dieſer gründlichern Prüfung geht aber ſogleich hervor, wenn man nur einen flüchtigen Blick in die bisherigen Unterſuchungen über dieſen Punkt, wie ſie ſelbſt z. B. bei Hengſt. und Hävern. auf der einen Seite und auf der andern Seite bei Lengerke vorkommen, geworfen hat. Denn beide Parteien haben, ſcheinbar mit demſelben Rechte, die Stellen des Joſephus für ihre Behauptung benutzt, weil ſie weder alle zum Theil ſehr verſteckte Stellen und Anſpielungen bei Joſephus verglichen, noch auch eine Scheidung dieſer Stellen, von denen einige auf die Zeit des Epiphanes, andere auf die Zerſtörung Jeruſalems durch die Römer gehen, in der Weiſe vorgenommen haben, daß daraus hervorginge, wie die einzelnen Stellen des Daniel und ob ſie conſtant ſo zur Zeit Jeſu ausgelegt wurden. Indem wir nun den Verſuch machen wollen, aus dem Joſephus und nicht bloß aus dieſem, ſondern auch aus dem N. T. und aus andern gleichzeitigen Schriften eine Geſchichte der Auslegung Daniels zu jenen Zeiten zu geben, können wir theils wegen der geringen vorliegenden Vorarbeiten, bei deren Mangel noch nichts Gemeinſames da iſt, an das wir anknüpfen könnten, theils wegen der beſondern Schwierigkeit a) des

---

a) Dieſe Schwierigkeit beruht nicht bloß in der Spärlichkeit der Quellen, die dazu in dem verſchiedenſten Zuſammenhange vorkommen, und iſt der

Unternehmens Nichts weiter als einen Verſuch geben wollen, der freilich vielleicht im Einzelnen mangelhaft, doch in der Hauptſache ein gewiſſes Reſultat zu liefern hofft.

Was nun den Joſephus betrifft, ſo giebt er Antiq. X. 10 und 11. mit Ausnahme des 7ten Capitels eine fortlaufende kurze Erklärung der erſten 8 danieliſchen Capitel, aus der hervorgeht, daß nach ſeiner Meinung außer dem zweiten und ſiebenten nur noch das achte Capitel über den Tod des Daniel hinaus weiſſagt. C. 8, 9—15. bezieht er aber, wohl wegen der genauen Erklärung, die der Engel hier dem Geſichte V. 20—26. nachfolgen läßt, ganz beſtimmt auf die Zeit des Epiphanes. Denn von dem kleinen Horne Dan. 8, 9. ſchreibt er Ant. X. 11, 7. *γένεσθαι δ' ἐκ τούτων τινὰ βασιλέα, τὸν ἐκπολεμήσοντα τό τε ἔθνος καὶ τοὺς νόμους αὐτῶν καὶ τὴν κατ' αὐτοὺς ἀφαιρησόμενον πολιτείαν καὶ συλήσοντα τὸν ναὸν καὶ τὰς θυσίας ἐπ' ἔτη τρία* a) *κωλύσοντα ἐπιτελεσθῆναι. Καὶ δὴ ταῦτα ἡμῶν*

Dunkelheit der einzelnen Anſpielungen, die zum Theil mehr divinirt werden müſſen, als irgend klar vorliegen, ſondern auch darin, daß das Buch Daniel, an ſich ſchon dunkel genug, bei der damals herrſchenden Willkür der Auslegung ſo verſchieden und zum Theil ſeltſam ausgelegt iſt, daß der Divination faſt ein zu großes Feld gelaſſen und ihr richtiges Ziel nicht ſelten das ſcheinbar Unglaubliche iſt. Als Beiſpiel verweiſe ich auf die Ueberſetzung der LXX. von Dan. 9, 24—27., von der ich unten eine kurze Erklärung geben werde.

a) Es iſt deutlich, daß Joſephus die 2300 ערב בקר gerade zu den obengenannten 3 Jahren berechnet habe. Nur iſt es ſchwer, nachzuweiſen, wie er zu dieſem Facit gekommen ſei. Freilich giebt er im Vorhergehenden auch die Zahl der zu berechnenden Tage an, allein gerade dieſe Lesart iſt controvers und unſicher, wie denn ſelbſt die beſſern Ausgaben des Joſephus — ich habe den Haverkamp vor mir — am wenigſten da, wo es ſich von Zahlen handelt, kritiſch genau ſind. So viel iſt gewiß, daß Joſephus an keine 2300 *νυχθήμερα* oder volle Tage gedacht haben kann; denn dann würde er nicht 3, ſondern über 6 Jahre erhalten haben. Berechnete er aber 2300 halbe Tage und deutete ſomit ערב בקר entweder von Abenden und Morgen, oder, wie Bleek, von Abend- und Morgenopfern, ſo würde er 1150 volle Tage oder 3 Jahre 54 Tage erhalten haben, allein von dieſer Lesart findet ſich im Contexte gar keine Spur. Dagegen führt die Lesart, die Haverkamp in den Text aufgenommen hat: *καὶ τὰς θυσίας κωλύσειν γενέσθαι ἐφ' ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐννενήκοντα ἓξ* auf die richσυνέβη τῷ ἔθνει ὑπ' Ἀντιόχου τοῦ Ἐπιφανοῦς, καὶ ὡς εἶδεν ὁ Δανιῆλος καὶ πολλοῖς ἔτεσιν ἔμπροσθεν ἀνέγραψε τὰ γενησόμενα. Würde dieſelbe danieliſche Stelle nun von Joſephus

---

tige Leſart des Joſephus. Joſephus ſchrieb, daß Epiphanes die Opfer 1096 Tage hindern werde: denn 1096 Tage, das Jahr zu 365 Tagen und 6 Stunden gerechnet, geben (es ſind nur 6 Stunden Ueberſchuß) gerade 3 Jahre. Als man nun ſpäter die 1096 Tage des Joſephus mit Dan. 12, 11. verglich, wo der Einſtellung des täglichen Opfers ein Zeitraum von 1290 Tagen zugetheilt wird, corrigirte man aus dem unkritiſchen Streben nach Vereinigung beider Stellen die 1296 Tage hinein. Umgekehrt läßt ſich nicht denken, daß Joſephus urſprünglich von 1290 oder 1296 Tagen geſprochen habe. Denn ſchrieb er mit Berückſichtigung von Dan. 12, 11. urſprünglich von 1290 Tagen, ſo läßt ſich, abgeſehen von allem Andern, nicht einſehen, warum dieſes in 1296 Tage hätte corrigirt werden ſollen; da eine ſolche Aenderung am wenigſten in einer genauern Berechnung der 2300 Abend Morgen gegründet ſein könnte. Daß aber die Endziffer 6 urſprünglich ſei, erhellt auch aus der Leſart des Epiphanius »1266 Tage.« Schrieb Joſephus aber urſprünglich 1296 Tage, ſo laſſen ſich dieſe weder aus den 2300 Abend Morgen ableiten, noch ſtimmen ſie mit den erklärenden 3 Jahren, da ſie mehr als 3½ Jahre geben. Wollte man aber letztern Widerſpruch dadurch löſen, daß man die Präpoſition ἐπι vor ἔτη τρία von einer ungefähren Zeitbeſtimmung (3 Jahre = 3½ Jahre und etliche Tage) nähme: ſo würde einerſeits gerade hier eine ſolche Zeitbeſtimmung in Pauſch und Bogen nicht angemeſſen ſein, weil die frühere beſtimmte Zeitangabe in Tagen durch unſere 3 Jahre näher erklärt werden ſoll, andrerſeits müßte dann doch auch das parallele ἐπι, das die Zahl der Tage einführt, ebenfalls von einer ungefähren Zeitbeſtimmung gefaßt werden, und ſomit wäre durch jene Annahme keinesfalls Etwas gewonnen. — Ferner die 1266 Tage des Epiphanius erklären ſich aus einer Berückſichtigung von Apocal. 12, 6. und machen uns die oben angegebene Geneſis der Leſart der 1296 Tage anſchaulich. Somit ſcheint Joſephus die Zahl 2300 Dan. 8, 14. von 2300 Opfern zu verſtehen, die innerhalb 3 Jahre oder 1096 Tage dargebracht wurden. Wollte man nun die Opfer nur von den Morgen- und Abendopfern, die geſetzmäßig (4 Moſ. 28, 6 ff.) jeden Tag dargebracht wurden, verſtehen, ſo würde man für 3 Jahre nur 2192 ſolcher Opfer erhalten und mithin ſagen müſſen, daß Joſephus in den 2300 Opfern eine ſogenannte runde Zahl gefunden habe. Allein es iſt gewiß mehr im Sinne des Joſephus, die Zahl 2300 ganz wörtlich zu deuten: denn wiederholentlich hebt er in unſerm Abſchnitte die Beſtimmtheit der danieliſchen Zeitangaben hervor und außerdem redet er hier nicht von θυσίαις καθημερίναις, wie er die täglichen Opfer ſonſt benennt, ſondern bloß von θυσίαις. Er rechnete daher wahrſcheinlich zu den dreijährigen 2192 Morgen- und Abendopfern noch ſo viel andere Opfer — welche, das wiſſen wir nicht beſtimmt — bis die Zahl 2300 voll wurde.

ebenfalls auf die Zeit der letzten Zerſtörung Jeruſalems unter Titus bezogen, ſo könnte eine ſolche Beziehung nur eine typiſche ſein. Ja wir müſſen dieſen Kanon umfaſſender ſo aufſtellen: würden die danieliſchen Orakel und beſonders Dan. 2. 7. 9. 11. 12., die von chriſtlichen Schriftſtellern der frühern und ſpätern Zeit häufig von der Zeit der Römer, der Erſcheinung Jeſu und der Zerſtörung Jeruſalems verſtanden ſind, von Joſephus und ſeinen Zeitgenoſſen beides auf die Zeit des Epiphanes und auf die der Römer bezogen, ſo kann letztere Beziehung überall nur eine typiſche geweſen ſein. Dieſen Weg hat Lengerke a. a. O. eingeſchlagen und ſomit behauptet, die Verwüſtung Jeruſalems, die Dan. 7. 9. 11. 12. geweiſſagt werde, ſei im eigentlichen und nächſten Sinne von Joſephus auf die Zeit des Epiphanes bezogen. Doch hat er dieſe Behauptung nicht weiter begründet als durch Verweiſung auf des Joſephus Antiq. XII. 7, 6., in welcher Stelle allerdings geſagt wird, daß Daniel eine dreijährige Verwüſtung des Tempels durch Epiphanes geweiſſagt habe. Allein wenn Joſephus, wie oben gezeigt, dieſe Weiſſagung in dem 8ten Capitel des Daniel fand, was würde aus ſeinen Worten rückſichtlich ſeiner Auffaſſung der übrigen Orakel des Daniel geſchloſſen werden können! Dieſe könnten ſich ja nach ſeiner Meinung wirklich auf eine ſpätere Zeit beziehen und dennoch wäre die Verwüſtung Jeruſalems unter Epiphanes die Erfüllung einer danieliſchen Weiſſagung geweſen. Daß aber die Weiſſagung des Daniel, die hier Joſephus meint, keine andere als die oben angeführte des 8ten Cap. ſei, folgt theils aus ſeinen Worten, theils läßt ſich dies ſchon von vorn herein annehmen. Denn einerſeits redet Joſephus von einer nur dreijährigen Verwüſtung des Tempels, die Daniel geweiſſagt haben ſoll — und eine ſolche findet ſich beim Daniel nur in den 2300 ערב בקר C. 8. nach der Erklärung von Joſephus — andrerſeits konnten auch ſeine Leſer zunächſt nur an das danieliſche Orakel C. 8. denken, weil Joſephus dieſes allein einige Bücher vorher ausdrücklich auf die Zeit des Epiphanes bezogen hatte. Die Stelle ſelbſt aber lautet ſo Antiq. XII. 7, 6.: Τὴν δ᾽ ἐρήμωσιν τοῦ ναοῦ (zur Zeit des Epiphanes) συνέβη γενέσθαι κατὰ τὴν Δανιήλου προφητείαν, πρὸ τετρακοσίων καὶ ὀκτὼ γενομένην ἐτῶν. Ich will hier gar nicht einmal urgiren, daß die προφητεία Δανιήλου den Artikel hat, mithin eine beſtimmte, im Vorhergehenden ſchon bezeichnete Weiſſagung gemeint ſein müſſe, womit dann allerdings nur auf die obige Stelle und alſo auf das danieliſche Orakel des 8ten Cap. hingewieſen ſein könnte. Denn daß dieſes Orakel und kein anderes des Daniel hier bezeichnet werde, folgt ſchon aus der hinzugefügten Zeitbeſtimmung, die gemeinte danieliſche προφητεία ſei vor 408 Jahren geſchehen. Dieſe 408 Jahre können nun natürlich nicht von der Zeit an, da Joſephus ſein Buch über die jüdiſchen Alterthümer verfaßte, rückwärts berechnet werden, denn da Daniel nach Joſephus während des babyl. Exils weiſſagt, ſo wären von da an bis zum Daniel weit mehr Jahre verſtrichen — ſondern ſie müſſen von da an, wo das danieliſche Orakel in Erfüllung gegangen war, alſo mit dem Ende der dreijährigen Verwüſtung des Tempels durch Epiphanes oder nach der doppelten Zeitbeſtimmung unſerer Stelle vom 25ten Ciſlev (Decbr.) des J. 148 A. S. und der 153ten Olympiade, d. i. 165 v. Ch., rückwärts berechnet werden. Zählen wir aber 408 Jahre zu 165 hinzu, ſo erhalten wir 573 v. Ch., und in dieſes Jahr muß nach Joſephus das Orakel des Daniel fallen, in dem er von der Verwüſtung des Tempels durch Epiphanes handelt. Welcher von den im Buche Daniel genannten Königen herrſchte nun nach demſelben Joſephus damals über die Juden? Dies war der Meder Darius oder Cyaxares II., der unmittelbare Vorgänger des Cyrus. Denn da er von der Zerſtörung des Tempels durch Titus (Septbr. des J. 70 n. Ch.) bis zum zweiten Tempel, den Aggäus im zweiten Jahre der Herrſchaft des Cyrus zu bauen anfing, de bello Jud. VI. 4, 8. 639 Jahre und 45 Tage zählt, ſo ſetzt er das 2te Jahr ſchon 569 v. Ch., mithin das erſte 570 v. Ch., woraus, beiläufig geſagt, folgt, daß Joſephus das Ende der babyloniſchen Gefangenſchaft etwa 34 Jahre vor der gewöhnlich angenommenen Zeit a) ſetzt. Zum unmittelbaren Vorgän-

---

a) Dieſe Differenz war zum Theil mit dadurch nothwendig hervorgerufen, daß Joſephus das erſte Jahr, da Cyrus über Babel herrſchte, mit gänger des Cyrus macht er den Darius des Daniel oder Cyaxares II. (Antiq. X. 11, 4.) und letzterer muß nach ihm etwa 5 Jahre über Babel geherrſcht haben, worauf er die Herrſchaft an Cyrus, der nach Xenophons Cyropädie zugleich ſein Neffe und Schwiegerſohn war, abtritt. Freilich hat Joſephus die Zeitlänge der Herrſchaft des Darius nicht ausdrücklich angegeben, allein wir können ſie doch durch Combination verſchiedener anderer Zeitangaben mit der größten Gewißheit erſchließen. Er läßt nämlich zwiſchen der totalen Zerſtörung Jeruſalems durch Nebukadnezar im 11ten Jahre des Zedekia bis zum erſten Jahre des Cyrus einen Zeitraum von 70 Jahren ablaufen und ſetzt mithin jene Zerſtörung ſchon 640 v. Ch. oder 52 Jahre vor der gewöhnlichen Annahme, woraus folgt, daß er einerſeits die 70 Jahre des Jeremias ganz buchſtäblich erfüllt glaubte und ſie andrerſeits erſt mit der vollkommnen Zerſtörung Jeruſalems durch die Babylonier anfieng. Freilich iſt auch dieſe Beſtimmung des Joſephus gewöhnlich nicht erkannt und weil man meinte, Joſephus müſſe eben ſo gerechnet haben wie ſie ſelber, ſo haben ſich ſeine Leſer und Herausgeber von der älteſten Zeit bis jetzt her die ärgſten Mißgriffe in Behandluug der entſprechenden Periode erlaubt. Doch haben ſie den Text nicht durchweg ſo verändern können, daß man des Verfaſſers Meinung nicht noch deutlich erkennen könnte; denn ſonſt hätten ſie ſtatt ſeiner Chronologie, deren hervorſtechende Begebenheiten wenigſtens überall zu einander in Beziehung geſetzt ſind, eine durchweg verſchiedene ſetzen müſſen a). Der Kürze wegen will ich nur folgende 2 Stellen herſe-

---

dem Anfang ſeiner Regierung überhaupt verwechſelt. Wenn die Schrift dagegen von dem erſten Jahre des Cyrus ſpricht, ſo meint ſie nur das erſte Jahr ſeiner Herrſchaft über Babel.

a) Ein artiges Zeugniß von dem nicht ſeltenen Mißverſtändniß der joſephiſchen Chronologie liefert uns Gfrörer Jahrh. des Heils S. 106.) indem er hier behauptet, Joſephus ſetze das J. 5000 der Weltäre dem 66ten Jahre n. Ch. gleich. Daß dieſe Behauptung falſch ſei, liegt auf der Hand. Denn da Joſephus die Zerſtörung Jeruſalems durch Nebukadnezar 4489 nach Jahren der Welt ſetzt (ſ. die chronolog. Tabelle bei Haverkamp in ſ. Ausg. des Joſeph. tom. I p. 3.), ſo würde er zwiſchen jener Zerſtörung und dem ßen, aus denen die urſprüngliche Meinung des Joſephus voll-

---

12ten Jahre Neros nur einen Zeitraum von 511 Jahren verſtreichen laſſen: wogegen ſchon aus der oben angeführten Stelle; de bello Jud. VI, 4. 8. ibid. VI, 10, erhellt, daß dieſer Zwiſchenraum nach ſeiner Meinung mehr als 700 Jahre umfaßte. Der ſonſt ſo ſcharfſinnige Herr hat ſich hier durch die Auctorität von Haverkamp verleiten laſſen. Er ſucht nämlich ſeine Behauptung aus folgenden 2 Stellen des Joſephus zu beweiſen: aus Antiq. prooem. §. 3.: *μύρια δὲ ἔστι τὰ δηλούμενα διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων, ἅτε δὴ πεντακισχιλίων ἐτῶν ἱστορίας ἐν αὐτοῖς παρειλημμένης* (Joſ. meint hier, die Schrift des A.B., aus der er in ſeiner Archäologie geſchöpft habe, umfaſſe einen Zeitraum von 5000 Jahren) und aus contr. Apion. prooem., wo die fragliche Stelle gleich nach der Texteslesart Haverkamps citirt wird: *τὴν περὶ τὴν ἀρχαιολογίαν συγγραφὴν, πεντακισχιλίων ἐτῶν ἱστορίαν περιέχουσαν, ἐκ τῶν παρ' ἡμῶν ἱερῶν βίβλων διὰ τῆς ἑλληνικῆς φωνῆς συνεγραψάμην.* Wäre dieſe Citation berechtigt, ſo würde folgen, daß auch die Archäologie des Joſephus nach ſeiner eignen Meinung nur einen Zeitraum von 5000 Jahren umfaſſe. Man ſchließt Gfr. ſo: die Archäologie ſchließt mit dem 12ten Jahre Neros oder 66 n. Ch. Folglich iſt dieſes Jahr nach Joſephus Meinung das J. 5000 der Weltäre. Freilich fällt ihm noch ein, daß kein altteſt. Buch bis auf Neros Zeit herabreicht, allein er hilft ſich ſchnell mit den daniel. Weiſſagungen, die Joſ. ohne Zweifel bis auf ſeine eignen Tage herabgeführt habe. Aber fiel denn dem gelehrten Herrn nicht ein, daß Joſ. dieſe Weiſſagungen auch noch über das 12te Jahr des Nero herabführt und daß er nach ihnen keine Geſchichte ſchreiben konnte, ja daß er, wie wir unten darthun werden, die Angabe ihrer Erfüllung mit der Zeit des Epiphanes abſchließt und ſorgfältig Alles vermeidet, was wie eine detaillirtere Beſchreibung des in ihnen vorausgeſetzten auf eine weit ſpätere Zeit ſich beziehenden Inhalts ausſieht? ferner: daß Joſephus dann, wie oben dargethan, mit ſeiner ſonſtigen Chronologie in den ſchneidendſten Widerſpruch träte? Kurz und gut, die unverſtandne Lesart der Manuſcr., die von Haverkamp verworfen und unter den Text verwieſen iſt, iſt allein richtig. Es iſt nicht mit Haverkamp und Gfrörer zu leſen: *ἣν, πεντακισχιλίων ἐτῶν ἱστορίαν περιέχουσαν, ἐκ τῶν παρ' ἡμῶν ἱερῶν βίβλων κ. τ. λ.*, ſondern mit Weglaſſung von *ἣν*: *πεντακισχιλίων ἐτῶν ἀριθμὸν ἱστορίαν περιέχουσαν ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν ἱερῶν βίβλων διὰ τῆς ἑλληνικῆς φωνῆς συνεγραψάμην.* Dann ſagt Joſ. hier nur daſſelbe, was er auch in ſ. Vorrede zu den Antiq. §. 3. ſagt, daß er eine Geſchichte, welche eine Zahl von 5000 Jahren umfaſſe, aus den heiligen Büchern der Juden verfaßt habe. Und dies ſtimmt vollkommen mit ſeiner ſonſtigen Chronologie. Denn da ihm die Zerſtörung Jeruſalems durch Nebukadnezar ins Jahr der Welt 4489 oder 640 v. Ch. fällt, ſo würde 5000 a. m. c. nach ihm etwa das Jahr 129 v. Ch. oder die Zeit ſein, mit der das jüngſte geſchichtliche Buch des altteſt. Kanons, das Buch der Maccabäer, abſchließt. — Iſt nun das 66te Jahr nicht, wie H. Gfrörer meint, das J. 5000 der joſeph.

kommen erhellt, und die dazu noch aus zwei verſchiedenen Werken deſſelben ausgewählt eine feſte Ueberzeugung über dieſen Punkt bei unſerm Verfaſſer vorausſetzen laſſen. Die eine Stelle findet ſich Antiq. XI. 1, 2. Nachdem im Vorhergehenden geſagt iſt, daß das erſte Jahr des Cyrus das 70te Jahr der babyl. Gefangenſchaft geweſen ſei und daß Cyrus in dieſem Jahre den Juden die Erlaubniß zur Rückkehr in ihr Vaterland und zum Aufbau des Tempels ertheilt habe, wird hier erzählt, daß er zu dieſem Entſchluſſe durch Leſung des Propheten Jeſaias gekommen ſei. *Ταῦτα δ' ἔγνω Κῦρος, ἀναγινώσκων τὸ βίβλιον, ὃ . . . ὁ Ἡσαΐας κατέλιπε πρὸ ἐτῶν διακοσίων καὶ δέκα.* Alſo waren 210 Jahre verfloſſen vom Ausſpruch des Jeſaias bis zum erſten Jahre des Cyrus. Von jenem Ausſpruche bis zur Zerſtörung des Tempels aber waren 140 Jahre verfloſſen; denn *ταῦτα Ἡσαΐας*, heißt es gleich weiter, *προεφήτευσεν ἔμπροσθεν ἢ κατασκαφῆναι τὸν ναὸν, ἔτεσιν ἑκατὸν καὶ τεσσαράκοντα.* Folglich zählt Joſephus von der Zerſtörung des Tempels bis zum erſten Jahre des Cyrus volle 70 Jahre. Vgl. Antiq. X. 9. 7. contr. Apion. I. 19. Die andere Stelle findet ſich de bell. Jud. VI. 10. Hier zählt Joſephus von der Eroberung Jeruſalems durch David bis zur Zerſtörung der Stadt durch Titus (Septbr. 70 n. Ch.) 1179 Jahre, von demſelben terminus a quo bis zur Zerſtörung Jeruſalems durch die Babylonier 467 Jahre und 6 Monate [a]), folglich ſetzt er hier die letztgenannte Zerſtörung

---

Weltäre, ſo fallen damit, was hier nur beiläufig geſagt werden kann, auch alle Folgerungen zuſammen, die er a. a. O. daraus zieht.

[a]) Hiergegen ſtreitet nicht die Angabe Antiq. X, 8, 4., daß die Könige aus dem davidiſchen Geſchlechte bis zur Entthronung des Zedekia 514 J. 6 M. 14 T. regiert hätten. Denn, um alle jüdiſchen Könige zuſammenzuzählen, wird, wie ausdrücklich angegeben wird, auch Saul mitgezählt, der nach Ant. VI. 14, 9. 40 Jahre, 18 bei Lebzeiten des Samuel und 22 allein, regierte. Außerdem ſind noch die 7 Jahre zu ſubtrahiren, die David nach Ant. VII. 15, 2. über die Juden herrſchte, ehe er Jeruſalem eroberte. So erhalten wir eine Einſtimmigkeit beider Angaben bis auf den Monat. 47 Jahre + die oben genannten 467 Jahre und 6 Mon. geben unſere 514 J. 6 M. Durchaus falſch und unchronologiſch iſt daher die Weiſe, wie Havercamp die Worte: *ἐξ ὧν εἴκοσι τὴν ἀρχὴν κατέσχεν ὁ πρῶτος αὐτῶν βα-*

711 Jahre 6 Monate früher als die zuerſtgenannte. Dieſe Stelle giebt alſo auch daſſelbe Reſultat, daß Joſephus nämlich zwiſchen der Zerſtörung Jeruſalems unter Zedekia und dem erſten Jahre des Cyrus 70 Jahre zählt. Denn da auch nach ihr dieſe Zerſtörung wenigſtens ſchon 640 v. Ch. zu ſetzen iſt, das erſte Jahr des Cyrus aber nach demſelben Joſephus, wie oben nachgewieſen, ins J. 570 v. Ch. fällt, ſo erhalten wir als Reſt gerade 70 Jahre [a]. Da am Ende dieſer 70 Jahre auch der Meder Darius ſein Regiment an Cyrus übergiebt und die babyloniſchen Herrſcher, die während der 70 Jahre vor dem Darius über Babel regierten, vom Joſephus nach Namen und nach den Jahren ihrer Herrſchaft genau bezeichnet ſind, ſo läßt ſich nun die Dauer der Regierung des Darius nach Joſephus vollkommen ermitteln und auch auf Jahre der chriſtlichen Aere zurückführen. Vor dem Darius herrſchen während der 70 Jahre folgende Könige über Babel und die angegebene Zeit hindurch:

Nabuchodonoſar [b]	25 Jahre	
Abilamerodach [c]	18 Jahre	Antiq. X. 11, 2.
Nigliſſar [d].	4 Jahre	
Laboroſoarchod	9 Mon.	
Nabonned (der Belſchatzar des Daniel)	17 Jahre	
Summe	65 Jahre.	

σιλεὺς Σαῦλος überſetzt: ex quibus Saulus, rex illorum primus, viginti annos(!) etc. Es muß überſetzt werden: »ex quibus viginti (regibus) etc. von dieſen 20 Königen.« —

[a] Hiernach muß auch die Texteslesart bei Haverkamp cont. Apion. I. 21. καὶ ἦν (ναὸς) ἀφανὴς ἐπ᾽ ἔτη πεντήκοντα corrigirt werden in ἐπ᾽ ἔτη ἑβδομήκοντα, worauf ihn ſchon die Lesart ἐπ᾽ ἔτη ἑπτά, die er unter dem Texte angegeben hat, hätte führen müſſen, wenn er nicht ſeine Meinung über die 70 Jahre des Jeremias auch beim Joſephus hätte wiederfinden wollen.

[b] Im 18ten Jahre ſeiner Herrſchaft zerſtörte Nebukadnezar Jeruſalem und regierte im Ganzen 43 Jahre, alſo noch 25 Jahre nach dieſer Zerſtörung. Ant. X. 8, 2 u. 5. X. 11, 1.

[c] Evilmerodach regiert nach dem Joſephus 18 Jahre, da ihm doch der Kanon des Ptolemäus z. B. nur 2 Jahre zutheilt. Aber ſolche Gewalt=

Somit bleibt von den 70 Jahren noch ein Reſt von etwa 5 Jahren zurück, die alſo Darius regiert haben muß. Darius regierte mithin nach dem Joſephus von 575 bis 570 v. Ch. über Babel, und in letzterm Jahre wurde Cyrus ſein Nachfolger. Nehmen wir nach dieſen Reſultaten den Faden der Unterſuchung wieder auf, da, wo wir ihn S. 137 abbrechen mußten, um über die eigenthümliche Geſtaltung der joſephiſchen Chronologie Aufſchluß zu erhalten. Dort hatten wir bereits erwieſen, daß die 408 Jahre Ant. XII. 7, 6., die vom Ende der dreijährigen Verwüſtung des Tempels unter Epiphanes rückwärts berechnet das Jahr geben müſſen, in dem Daniel nach Joſephus die Weiſſagung dieſer Verwüſtung ausgeſprochen hat, auf das J. 573 v. Ch. führen. Jetzt ſind wir zu dem Reſultate gelangt, daß nach demſelben Joſephus der Darius des Daniel von 575 bis 570 v. Ch. über Babel herrſchte. Folglich müßte das dritte Jahr der Herrſchaft des Darius das Jahr ſein, in dem Daniel von jener Verwüſtung geweiſſagt hätte. Allein unter allen Orakeln im Buche Daniel finden wir keins mit dieſer Zeitbeſtimmung. Und doch muß dieſe nach der Meinung des Joſephus ſehr genau ſein, weil er ſonſt ſtatt der 408 Jahre gewiß eine runde Zahl (etwa 400 Jahre) geſetzt, oder jene durch irgend einen Zuſatz als eine nur ungefähre Zeitbeſtimmung bezeichnet hätte, aus welchem Grund allein es ſchon ganz unſtatthaft iſt, an Orakel wie C. 9 und 11, die nach dem Buche Daniel im erſten Jahre des Darius geſprochen ſind, zu denken. Wir ſtellen daher hier die Vermuthung auf, die, wie wir oben geſehen haben, ſchon von vorn herein wahrſcheinlich war, daß vom Joſephus auch hier wieder das Orakel des 8ten Cap. gemeint iſt. Die Ueberſchrift dieſes Capitels: »im dritten Jahre der Herrſchaft des Königs Belſchatzar« müßte dann entweder vom dritten Jahre, nachdem dieſe Herrſchaft auf-

---

ſtreiche erlaubt er ſich nicht ſelten, um die Geſchichte mit den in ſeinem Sinne interpretirten prophetiſchen Ausſprüchen in Einklang zu bringen.

d) Der Text von Haverkamp hat freilich Ant. X. 11, 2. ſogar 40 Jahre des Nerigliſſar, allein dieſe paſſen durchaus nicht in die Chronologie, ſondern müſſen nach contr. Apion. I. 20. in 4 Jahre geändert werden.

gehört hätte, oder, was beſſer ſcheint, vom dritten Jahre der neuen Herrſchaft Belſatzars über Carmanien, das ihm nach contr. Apion. I. 20. nach ſeiner Vertreibung vom babyl. Throne geſchenkt wurde, verſtanden werden: beide Annahmen würden auf das dritte Jahr des Darius führen, denn dieſer war nach Joſephus der unmittelbare Nachfolger Belſchatzars auf dem babyl. Throne. Eigentlich hätte es freilich »im 20ten Jahre Belſchatzars« heißen müſſen, allein mit ſeiner Entthronung durch die Medo-Perſer ſchien dem Joſephus eine neue Aere der Regierung Belſchatzars zu beginnen. Uebrigens ſcheint er zu dieſer Auffaſſung der Jahre Belſchatzars beſonders dadurch verleitet zu ſein, daß im Anfang des 7ten Cap. noch vom erſten Jahre Belſchazars geſprochen wird, obgleich doch ſchon unmittelbar vorher der Herrſchaft des Darius Erwähnung geſchehen iſt. Eine ſolche Abänderung der Zählung der Regierungsjahre eines Königs iſt gerade beim Joſephus nicht ſelten und häufig noch weit unnatürlicher und noch weniger durch den Zuſammenhang begründet. So, wenn er z. B. das 2te Jahr Nebukadnezars Dan. 2, 1. vom 2ten Jahre, nachdem er Aegypten verwüſtet hatte (τῆς Αἰγύπτου πορθήσεως), alſo vom 25ten Jahre Nebukadnezars (Antiq. X. 9, 7.), denn Daniel wird nach ihm erſt unter Zedekia weggeführt — verſteht. Ant. X. 10, 3.

Somit iſt deutlich, daß Joſephus mit ausdrücklichen Worten nur das Orakel des 8ten Cap. als das Orakel bezeichnet, in dem Daniel über die Verwüſtung des Tempels durch Epiphanes geweiſſagt habe. Wir behaupten aber weiter, daß er wirklich in keinem andern daniëliſchen Orakel eine Beziehung auf dieſes Factum gefunden habe. Denn 1) es iſt höchſt auffallend, wenn er mehrere danieliſche Orakel dieſes Inhalts kannte, daß er Antiq. XII. 7, 6. nur von dieſer einzigen προφητεία, nicht von mehreren προφητείαις redet. Daß er aber unter der dort genannten προφητεία nur das einzelne Orakel des 8ten Cap. verſteht, erhellt daraus, daß im 3ten Jahre Belſchatzars kein anderes Orakel an den Daniel ergangen iſt. 2) Wo Joſephus auch immer die Verwüſtung des Tempels durch Epiphanes zu den Weiſſagungen des Daniel in Beziehung ſetzt, da legt er ihr nur eine dreijährige Dauer bei. **Antiq. XII. 7. 6.** τὸν ναὸν ἐρημωθέντα ὑπ' Ἀντιόχου διαμεῖναι τοιοῦτον ἔτεσιν συνέβη τρισίν· τὴν δ' ἐρήμωσιν συνέβη γενέσθαι κατὰ τὴν Δανιήλου προφητείαν, πρὸ τετρακοσίων καὶ ὀκτὼ γενομένην ἐτῶν und **Antiq. X. 11. 7.** vgl. S. 134 ff. Dies kann nicht zufällig ſein, denn er weiß recht gut, daß jene Verwüſtung länger gedauert habe, und wo die Rückſicht auf den Propheten nicht hinzutritt, giebt er ihre Dauer auch unbefangen zu 3 Jahren und 6 Monaten an: **de bell. Jud. prooem. §. 7.**: Ὡς Ἀντίοχος, ἑλὼν κατὰ κράτος Ἱεροσόλυμα καὶ κατασχὼν ἔτεσιν τρισὶν καὶ μησὶν ἓξ κ. τ. λ. und **de bell. Jud. I. 1.**: καὶ τὸν ἐνδελεχισμὸν τῶν καθ' ἡμέρων ἐναγιασμῶν ἔπαυσεν ἐπ' ἔτη τρία καὶ μῆνας ἕξ. Wir müſſen alſo als des Joſephus Meinung die anſehen, daß vom Daniel nur eine dreijährige Verwüſtung des Tempels durch Epiphanes geweiſſagt ſei, daß er mithin dieſe Weiſſagung nur in dem Orakel des 8ten Cap. nach ſeiner Erklärung der 2300 Abend Morgen gefunden, daß er aber die danieliſchen Orakel, die von einer dreieinhalbjährigen und längern Verwüſtung reden, Dan. 7. 9. 12., auf eine andere ſpätere Zeit bezogen habe. 3) Auf daſſelbe Reſultat führt uns das Verfahren, das Joſephus **Antiq. X. 10** und **11** bei Erwähnung der einzelnen danieliſchen Orakel beobachtet. Denn auf der einen Seite, deutete er beſonders das Orakel der 70 Wochen zum Theil von der Zeit des Epiphanes, ſo iſt es höchſt auffallend, daß er gerade dies an jener Stelle unerwähnt gelaſſen hat, da gerade dies vor allen andern dazu geeignet war, die Akribie des Propheten in chronolog. Beſtimmungen, die Joſephus in jenem Zuſammenhange ſo wiederholentlich hervorhebt, ſeinen Leſern zu veranſchaulichen und ihm ſelber die erwünſchte Gelegenheit gab, ſeine Gelehrſamkeit und ſeinen Scharfſinn zu zeigen. Auf der andern Seite aber, wenn die übrigen Orakel, mit Ausnahme von C. 10., was aber einerſeits zu wenig reich an bedeutungsvollen Begebenheiten war und andrerſeits enger mit C. 11 und 12. zuſammenzuhängen ſchien, alſo Cap. 7. 9. 11. 12. ſich zum Theil und vorzugsweiſe nach ſeiner Meinung auf die Zeit der Römer bezogen, ſo läßt ſich aus dem, was er zu Cap. 2. über den Fels, wovon ſogleich unten, bemerkt, wohl erklären, warum er ſie unerwähnt läßt. Denn dann enthielten ſie auch eine Verkündigung vom Sturze des römiſchen Reichs und eine Verherrlichung des jüdiſchen Volks durch die Erſcheinung des Meſſias, und er war weltklug genug, dieſe Hoffnung der herrſchenden Macht gegenüber ganz zu verſchweigen oder doch in ein gewiſſes geheimnißvolles Dunkel zu hüllen. Leider iſt dieſe Furcht auch der Grund geweſen, warum er die damalige Auslegung dieſer Orakel im Einzelnen nicht mitgetheilt hat und der auf ſie gegründeten Hoffnungen nicht namentlich gedenkt: allein dennoch finden ſich in ſeinen Werken noch Spuren genug, aus denen wir uns ein Bild von ihrer Auslegung im Ganzen entwerfen können. Und die folgende hierauf ſich beziehende Erörterung kann von der einen Seite auch als Ergänzung der Unterſuchung angeſehen werden, die wir jetzt abbrechen, daß nämlich nach des Joſephus Meinung nur Dan. 8. ſpeciell vom Epiphanes und ſeiner Zeit geweiſſagt ſei.

Wir behaupten aber, daß Dan. 2. 7. 9. 11. 12. zum Theil, d. i. nach den Begebenheiten, in denen die in ihnen befindlichen Weiſſagungen auslaufen, von Joſephus und ſeinen jüdiſchen Zeitgenoſſen auf die Zeit der Römer und die dann eintretende meſſianiſche Weltperiode bezogen wurden; womit natürlich zuſammenhängt, daß dieſe Beziehung nicht als eine typiſche, ſondern ganz ſtreng als eine eigentliche und nächſte angeſehen werden muß, weil, wie wir ſchon geſehen haben, an eine andere, die zu gleicher Zeit Statt gefunden hätte, etwa auf die Zeit des Epiphanes, gar nicht gedacht werden kann. Mit wenigem Rechte aber würde man für dieſe Behauptung die Worte des Joſephus Ant. X. 11, 7. *τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον Δανιῆλος καὶ περὶ τῆς τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε καὶ ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται* anführen dürfen. Denn da ſie ſchon in der Ueberſetzung des Rufinus fehlen, ſo ſcheinen ſie von der Hand eines alten Leſers herzurühren, der ſich bemerken wollte, daß auch die Verwüſtung durch die Römer ſchon vom Daniel vorherverkündt ſei. Zu des Joſephus augenſcheinlichem Streben, die vermeintlichen Weiſſagungen des Daniel über die Zeit der Römer in dieſem Zuſammenhange mit Stillſchweigen zu übergehen, paſſen ſie wenig. Auf Einſchwärzung der Worte in den Text deutet auch der Umſtand, daß das ἐρημωθήσεται kein Subject erhalten hat; denn obgleich es zur Noth impersonell gefaßt werden könnte, ſo erſcheint doch eine ſolche Faſſung hier ſehr hart. Gewiß hat der, welcher dieſe Worte urſprünglich ſchrieb, ſich als Subject den Tempel gedacht, und ſo erkläre ich mir die Entſtehung des ganzen Zuſatzes aus einer Randbemerkung zu dem kurz vorhergehenden συλήσοντα ναόν. Wären aber auch die Worte ächt, ſo würden wir freilich ein Zeugniß des Joſephus mehr haben, daß man damals im Buche Daniel auch Weiſſagungen über die Herrſchaft der Römer fand. Allein wie Hävernick auch dann ein ſo bedeutendes Gewicht darauf legen kann, um daraus abzuleiten, nicht, daß Daniel nach der damaligen Zeitanſicht überhaupt ſolche Weiſſagungen ausgeſprochen habe — denn darüber würde ich mit ihm nicht ſtreiten — ſondern, daß ſpeciell das Orakel der 70 Wochen damit gemeint ſei, das läßt ſich ſchwer begreifen. Letztere Beziehung liegt gar nicht in den Worten nothwendig begründet, ſondern würde erſt dann folgen, wenn die Beziehbarkeit der 70 Wochen im Sinne des Joſephus auf die Zeit der Römer ſchon ſonſt erhellte. Somit gewinnen wir Nichts für unſern Zweck, mögen wir die Worte für ächt oder unächt erklären. Zunächſt aber würden ſie, ihre Aechtheit vorausgeſetzt, in dieſem Zuſammenhange auf den Inhalt von Dan. 2. verweiſen, denn dieſen hat Joſephus wirklich zum Theil im Vorhergehenden auf die ſpätere Zeit der Römer bezogen Ant. X. 10, 4. Hier giebt er nämlich eine kurze Auslegung von dem Traume des Nebukadnezar. Das goldne Haupt des Bildes, meint er, bedeute ihn ſelber und die übrigen babyl. Herrſcher: die beiden Arme, daß 2 Könige (Darius und Cyrus) ihr Reich zerſtören würden: ihrem Reiche würde einer, der aus Weſten käme (Alexander), χαλκὸν ἠμφιεσμένος ein Ende machen: hierauf folge ein eiſernes Reich, das mächtigſte von allen, wie durch das Prädicat eiſern angezeigt würde. Dann fügt er die merkwürdigen Worte hinzu: ἐδήλωσε δὲ καὶ περὶ τοῦ λίθου (Dan. 2, 34. 35. 44. 45.) Δανιῆλος τῷ βασιλεῖ, ἀλλ' ἐμοὶ μὲν οὐκ ἔδοξε τοῦτο ἱστορεῖν, τὰ παρελθόντα καὶ τὰ γεγεννημένα συγγράφειν οὐ τὰ μέλλοντα ὀφείλοντι. Und im Folgenden giebt er die Mahnung, daß, wer von dieſem Steine Etwas mehr wiſſen wolle, der möge im Buche Daniel ſelber nachleſen, dort werde er davon finden. Es iſt deutlich, daß Joſephus das Factum, das er durch den Stein abgebildet fand, in eine ihm ſelber noch zukünftige Zeit verlegte; denn, wie er angiebt, ſo ſchreibt er von dieſem Steine eben darum Nichts, weil er als Geſchichtſchreiber es nur mit der Darſtellung der geſchehenen, nicht der zukünftigen Dinge (τῶν μελλόντων) zu thun habe. Da aber der Stein (das Symbol des meſſianiſchen Reichs oder beſſer des Meſſias) das 4te eiſerne Reich zermalmen ſoll, dieſes alſo dann, wenn die Zeit des Steins kommt, noch exiſtiren muß, ſo kann er unter dieſem eiſernen Reich nur die Herrſchaft der Römer verſtanden haben, die er jedoch eben ſo wie den Stein nicht genauer kenntlich macht, um nicht den Haß und die Rache der römiſchen Gebieter auf ſich zu laden. Das dritte oder eherne Weltreich bezeichnet ihm alſo die ſogenannte macedoniſche Dynaſtie, beginnend von Alexander d. Gr., mit Einſchluß der ſyriſchen Könige, die über Paläſtina herrſchten. Dieſelbe Vorſtellung liegt zum Grunde, wenn er Ant. XII. 7, 6. ſagt: ἐδήλωσε γὰρ (Δανιῆλος) ὅτι Μακεδόνες καταλύσουσιν αὐτόν. Denn die Macedonier ſind hier die Syrer und ſpeciell die Syrer zur Zeit des Epiphanes. — Wenn aber Joſephus Dan. 2. zum Theil auf die Zeit der Römer bezog, ſo auch Dan. 7. Denn hier kehren dieſelben 4 Weltreiche wieder, und was dort der Stein bedeutet, das wird hier durch den Menſchenſohn, der in den Wolken des Himmels kommt, ausgedrückt. Beſtätigt wird dieſe Vermuthung dadurch, daß Joſephus dieſes Cap. a. a. O. in der Reihe der danieliſchen Weiſſagungen ausläßt und daß auch hier von einer 3½jährigen Verwüſtung des Tempels V. 25. die Rede iſt. Aus letztern beiden Gründen folgt auch daſſelbe für Dan. 11. 12. Außerdem iſt auch hier die meſſianiſche Zeit als Schlußpunkt der in dieſen Capiteln verkündeten Begebenheiten 12, 1. hervorgehoben: denn die Todtenerweckung und das Gericht iſt ein charakteriſtiſches Merkmal der meſſ. Zeit. Weil weder die Erſcheinung des Menſchenſohns noch die Todtenerweckung unmittelbar nach dem Tode des Epiphanes eingetreten war, ſo ſuchte man zu Jeſu Zeiten das 4te Weltreich von dem Reiche der Römer zu deuten. Es iſt dies derſelbe Grund, warum frühere chriſtliche Ausleger Dan. 11. 12. ſogar von den Zeiten des Antichriſts gedeutet haben. Die jetzigen meſſ. Erklärer dagegen deuten freilich dieſe Cap. von der Zeit des Epiphanes, vgl. z. B. Hävernick, allein inconſequent beziehen ſie dennoch beſonders Dan. 7. auf die Zeit des römiſchen Weltreichs. Schließlich hätten wir noch nachzuweiſen, daß auch ein Theil des 9ten Cap. vom Joſephus auf dieſe ſpätere Zeit bezogen ſei, und weil uns hieran am meiſten liegt, ſo müſſen wir hierbei länger verweilen.

Wir brauchen uns zur Begründung unſerer Behauptung nicht damit zu begnügen, darauf hinzuweiſen, daß, wenn unſer Orakel von den 70 Wochen nach des Joſephus Anſicht nur bis auf die Zeit des Epiphanes herabreiche, ſeine Uebergehung **Ant. X. 10 u. 11.** doch höchſt auffallend wäre, und daß, wenn irgend eins von ihm auf eine ſpätere Zeit bezogen wurde, dieſes am erſten wegen ſeiner enormen Zahlengrößen darauf bezogen werden konnte; ſelbſt damit brauchen wir uns nicht zu begnügen, daß er nach dem Vorigen nur ein einziges danieliſches Orakel kennt, das ſpeciell von der Zeit des Epiphanes weiſſagt, nämlich das des 8ten Capitels, denn es ließe ſich ja denken, daß er das unſere auf eine ſpätere, wenn nur vorrömiſche Zeit bezogen habe, obgleich auch hier der frühere Einwurf wiederkehrt, daß er es dann doch wenigſtens bei Erzählung dieſer ſpätern ihm entſprechenden Facta würde erwähnt haben. Wir können vielmehr auch poſitive Zeugniſſe dafür anführen, daß er unſer Orakel ebenfalls auf die Zeit der Römer und ſpeciell auf die Zerſtörung Jeruſalems durch Titus bezogen habe. Hierhin gehört zunächſt der *χρησμὸς ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασι*, den er **de bell. Jud. VI. 5. 4.** erwähnt und der die Juden wegen ſeiner Zweideutigkeit hauptſächlich zum Kriege gegen die Römer bewogen haben ſoll: *ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης. Τοῦτο οἱ μὲν*, fügt er hinzu, *ὡς οἰκεῖον ἐξέλαβον καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ἐπλανήθησαν περὶ τὴν κρίσιν· ἐδήλου δ᾽ ἄρα περὶ τὴν Οὐεσπασιάνου τὸ λόγιον* ἡγεμονίαν, ἀποδειχθέντος ἐπὶ Ἰουδαίας αὐτοκράτορος. Wohl zu beherzigen iſt, daß als Inhalt jenes χρησμὸς die ſpecielle Zeitbeſtimmung κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον [a]), die Zeit um die Zerſtörung Jeruſalems, angegeben wird. Einen altteſtam. χρησμός aber, der die Ankunft des Meſſias chronologiſch genau zu beſtimmen ſucht, haben wir nur an unſerer danieliſchen Stelle, ſo wie ſein Geburtsort nur Mich. 5, 1. vorherverkündet wird. Somit haben Hävernick u. A. gewiß ganz Recht, wenn ſie in den Worten des Joſephus eine Combination dieſer beiden Stellen finden, und ſo wie die Zeitbeſtimmung auf unſer Orakel zurückweiſt, ſo das ἀπὸ τῆς χώρας αὐτῶν und das ἄρξει, das dem dortigen מוֹשֵׁל entſpricht, auf den Micha vgl. Matth. 2, 6. Nur das hat Hävernick nicht nachgewieſen, wie man damals in unſerm danieliſchen Orakel eine Weiſſagung auf den Meſſias habe finden können. Auf die Weiſe gewiß nicht, wie er und die meſſ. Ausleger der älteſten und neuern Zeit, die in dem מָשִׁיחַ נָגִיד V. 25. und dem מָשִׁיחַ V. 26. den Meſſias κατ᾽ ἐξοχὴν finden. Denn zu Jeſu Zeit und bis zur Zerſtörung Jeruſalems entbehrten die Juden, denen eben der Kreuzestod Jeſu ein Aergerniß war wie den Heiden eine Thorheit, die Idee eines leidenden und ſterbenden Meſſias, wie er dann doch hier dargeſtellt würde. Letzteres ſollte nun doch endlich wohl die Geſchichte Jeſu, wie ſie in den Evangelien vorliegt, außer allen Zweifel ſetzen. Auch iſt wohl zu beachten, daß unſere Stelle im N. T. nirgends als eine Weiſſagung auf den Tod Jeſu ange-

---

a) Man vgl. das eo tempore bei Sueton (Vespas. 4.) und das eo ipso tempore bei Tacitus (hist. 5, 13.). Es frägt ſich nur, wie die damaligen Juden die Zeit um den Anfang des jüdiſchen Kriegs 66 n. Ch. in dem danieliſchen Orakel wiederfanden. Aus dem Buche Henoch und dem Teſtamente Levi erhellt — wovon ſpäter — daß man aus unſerm Orakel die Zeit von der Zerſtörung des erſten Tempels bis zur Erſcheinung des Meſſias auf 700 Jahre beſtimmte. Setzte man nun ähnlich wie Joſephus jene Zerſtörung 640 v. Ch., ſo kam man mit ſeiner Rechnung etwa bis zu der fraglichen Zeit herab. Noch genauer war die Rechnung, wenn man das 1te Jahr des Cyrus nicht wie Joſeph. 570, ſondern 560 und, hierzu 70 Jahre des Exils gerechnet, die Zerſtörung Jeruſalems 630 v. Ch. ſetzte.

führt iſt. Dagegen ſcheint der הבא V. 26. durch ein frühzeitiges Mißverſtändniß allerdings vom Meſſias gedeutet und aus dieſer irrigen Deutung der zur Zeit Jeſu herkömmliche Name für den Meſſias ὁ ἐρχόμενος Matth. 11, 3. entſtanden zu ſein: wenigſtens iſt bisher noch nicht genügend erklärt, aus welcher altteſtam. Stelle ſonſt dieſer Name entnommen ſein könne. Um ſo wahrſcheinlicher wird dieſe Vermuthung, als auch ein anderer Name für den Meſſias »Menſchenſohn« ebenfalls aus dem Daniel entlehnt und conſtatirt iſt, daß, wie ſpäter die erſten Chriſten, ſo früher die Juden ihre meſſian. Erwartungen nach Zeit, Umſtänden und Perſonen beſonders aus den dunkeln und darum vieldeutigen Offenbarungen des Daniel bildeten und erweiterten. Wahrſcheinlich hat man dann V. 26. ſo erklärt: »Nach den 62 Wochen wird ein Geſalbter ausgerottet werden, und die Stadt und den Tempel wird verwüſten (das) Volk eines Fürſten; der, welcher kommen ſoll a), (was ihn anbetrifft), ſo wird er ihn (den verwüſtenden Fürſten) ausrotten in Zorn.« וקצר wäre dann das Perf. von קצר exscindere, wovon auch das naheſtehende קץ (= dem obigen כרת), mit dem Vav converſivum. (Auch Theodot. findet in dem וקצר das Verbum קצר, wenn er überſetzt: ἐκκοπήσονται. (Stadt und Tempel) ὡς ἐν κατακλύσμῳ). בשטף erklärte man aber vielleicht auch nicht vom Zorne des Meſſias über die Frevel, die zu jener Zeit dem heil. Volke und Jehovahs Tempel angethan würden, ſondern von einer Ueberfluthung, ähnlich der des pharaoniſchen Heers im rothen Meere, ſo daß dieſe Ueberfluthung dann überhaupt als Bild auf die übernatürliche und unerwartete göttliche Hülfe bezogen würde, die in jener Zeit dem unterdrückten jüd. Volke durch den Meſſias würde geleiſtet werden b). Wie ſchlagend aber die angegebene Deutung des הבא

---

a) Zu dieſer Trennung des הבא von נגיד konnte man urſprünglich leicht dadurch geführt werden, daß נגיד keinen Artikel hatte und auf der andern Seite der das Heiligthum verwüſtende Fürſt doch nicht gut ungeſtraft bleiben konnte, dieſe Beſtrafung aber am natürlichſten von dem Meſſias auszugehen ſchien.

b) Dem angemeſſen verkündet nach de bell. Jud. VI. 5, 2. ein Proſein muß, wenn man nur an den ὁ ἐρχόμενος denkt, erhellt auch daraus, daß ſelbſt die nach der Zeit der vermeintlichen Erfüllung verfaßten Ueberſetzungen des Theodot. und der Vulgat. ihn trotz der Gewaltſamkeit der Conſtruction, zu der ſie dadurch veranlaßt werden, noch von Chriſtus verſtehen, vgl. S. 85. Außerdem erklärt ſich bei dieſer Deutung am leichteſten, wie Joſephus den angeführten χρησμός zweideutig nennen und ihn in der Perſon des Veſpaſian erfüllt finden konnte; denn in dem הבא an und für ſich liegt gar keine Beziehung darauf, ob das durch ihn bezeichnete Subject den Juden nützlich oder gefährlich ſein werde. Somit ſcheint Joſephus V. 25—27. drei Perſonen unterſchieden zu haben, den משיח נגיד oder משיח, der ausgerottet werden ſoll, den נגיד, deſſen Volk die Stadt und den Tempel verwüſtet, und den הבא, der wieder den נגיד vernichtet. In dem Meſſias Nagid fand er wahrſcheinlich den frommen Hohenprieſter Ananus abgebildet, der als ein Opfer der Wuth der Zeloten umkam, de bell. Jud. IV. 5, 2. Denn merkwürdiger Weiſe nennt er ihn ἀρχιερεὺς (משיח) καὶ ἡγεμων (נגיד) τῆς ἰδίας σωτηρίας αὐτῶν, alſo zuſammengenommen Meſſias Nagid. Und wie er nach ſeiner, wenigſtens nach ſeiner ſpätern Auffaſſung unſers Orakels in ſeinem Tode den Vorboten des Untergangs von Stadt und Volk finden mußte (οὐκ ἂν ἁμάρτοιμι δὲ εἰπὼν ἁλώσεως ἄρξαι τῇ πόλει τὸν Ἀνάνου θάνατον καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἀνατραπῆναι τὸ τεῖχος καὶ διαφθαρῆναι τὰ πράγματα Ἰουδαίοις, ἐν ᾗ τὸν ἀρχιερέα καὶ ἡγεμόνα τῆς ἰδ. σωτ. αὐτ. εἶδον ἀπεσφαγμένον), ſo erblickten vielleicht die Fanatiker in demſelben Tode die Bürgſchaft ihrer nahen Rettung durch den הבא in ihrem Sinn. Dem ἡγεμὼν des Heils muß der böſe ἡγεμών, der ſchlechthin genannte Nagid, gegenüberſtehen, deſſen Volk die Stadt und den Tempel verwüſtet, und wie Joſephus den Meſſias Nagid in dem Hohenprieſter Ananus findet, ſo findet er den Nagid in ſeinem Gegenbilde, dem Haupte der Rebellenpartei,

---

phet; als die Angelegenheiten der Juden ſchon in der höchſten Verzweiflung waren: ὁ θεὸς ἐπὶ τὸ ἱερὸν ἀναβῆναι κελεύει, δεξομένους τὰ σημεῖα τῆς σωτηρίας.

Simon, Gioras Sohne. Dies beſtätigt ſich beſonders durch die Art und Weiſe, wie Joſephus von ſeiner Gefangennahme berichtet. Als Jeruſalem zerſtört und der Tempel in Flammen aufgegangen iſt, kommt Simon, angethan mit weißen Unterkleidern und einem Purpurmantel darüber, plötzlich aus einer unter dem alten Tempel befindlichen Höhlung, durch die er vergeblich zu entfliehen gehofft hatte, hervor, und von römiſchen Soldaten befragt, wer er ſei, nennt er nicht ſeinen eigentlichen Namen Simon, ſondern er muß ſich ſelber τὸν ἡγεμόνα nennen, und ſeine Hegemonie wird dann rückſichtlich ihrer Grauſamkeit und Verderblichkeit für das jüdiſche Volk genauer geſchildert, de bell. Jud. VII. 2, 1. Wenn aber das Volk des Nagid, alſo, wenn dieſer ein jüdiſcher Häuptling iſt, das jüdiſche Volk ſelber die Stadt und den Tempel verwüſten ſoll, ſo ſtreitet auch das nicht gegen unſere Annahme. Denn in der Allocution an die beiden Volkstyrannen Simon und Johannes läßt Joſephus den Titus beſonders das hervorheben, daß ſie ſelber das Volk, die Stadt und den Tempel zu Grunde gerichtet hätten, daß ſie den Tempel angezündet hätten u. ſ. w., de bell. Jud. VI. 6, 2. und an einem andern Orte ibid. VI. 9, 1. geſteht Titus wieder, daß er nicht durch eigene Kraft, ſondern mit Gottes Hülfe (σὺν θεῷ) geſiegt hätte. Nicht, daß dies nicht Alles wirklich ſo geſchehen ſei, aber die Art, wie dies Joſephus erzählt, kann nicht abſichtslos geweſen ſein, ſondern ſollte zugleich dazu dienen, für Einſichtige und für ihn ſelber die Wahrheit unſers danieliſchen Orakels zu beſtätigen. Unter dem הבא endlich, der den Nagid vernichten ſoll, verſtand Joſephus, wenigſtens nach dem Ende des jüdiſchen Krieges, wie wir bereits geſehen haben, den Kaiſer Veſpaſianus, und daß ſein Nagid Simon, nachdem er in Rom im Triumphe aufgeführt war, wirklich hingerichtet wurde, erzählt er de bell. Jud. VII. 5, 6. — Anders wurden freilich die 3 Perſonen des Joſephus, wenigſtens der Nagid und הבא, von den übrigen Juden und auch wohl urſprünglich vom Joſephus ſelber gedeutet. Denn den הבא deuteten ſie, wie aus dem neuteſt. ὁ ἐρχόμενος und dem S. 148. angeführten χρησμός hervorgeht, von dem Meſſias, dem Menſchenſohn, der nach

Dan. 7. in den Wolken des Himmels kommen ſoll. Damit hing dann nothwendig zuſammen, was freilich auch im Texte allein begründet iſt, daß ſie den Nagid von einem feindlichen, ausländiſchen Fürſten, alſo zu jener Zeit von einem römiſchen Fürſten und ſpeciell von dem Veſpaſianus oder Titus und den עם נגיד von ſeinem Heere deuteten a).

Wir führen ferner eine andere Stelle aus dem Joſephus de bell. Jud. IV. 6, 3. an, die ebenfalls vorzugsweiſe auf unſer Orakel von den 70 Wochen hinweiſt. Hier heißt es von den Zeloten: *Καὶ τὴν κατὰ τῆς πατρίδος προφητείαν τέλους ἠξίωσαν· ἦν γάρ δή τις παλαιὸς λόγος ἀνδρῶν, ἔνθα τότε τὴν πόλιν ἁλώσεσθαι καὶ καταφλεγήσεσθαι τὰ ἅγια νόμῳ πολέμου, στάσις ἐὰν κατασκήψη καὶ χεῖρες οἰκεῖαι προμιαίνωσι τὸ τοῦ θεοῦ τεμενος· οἷς οὐκ ἀπιστήσαντες οἱ ζηλωταὶ διακόνους ἑαυτοὺς ἐπέδοσαν.* Zunächſt iſt hier zu beachten die Hervorhebung der Allgemeinheit des Glaubens an dieſes Orakel als ein ſeinem Inhalte nach noch zukünftiges. Auch die Zeloten glauben, und doch thun ſie Alles, um die Erfüllung deſſelben herbeizuführen. Ganz natürlich, denn der Bürgerkrieg, die *στάσις*, und die Profanation des Tempels, ferner die Verwüſtung von Stadt und Tempel durch die Feinde (das *ἁλώσεσθαι* und *κατα-*

---

a) Höchſt merkwürdig und lehrreich auf der einen Seite iſt der nachgewieſene Umſchwung, den die Vorſtellung des Joſephus rückſichtlich des danieliſchen Orakels der 70 Wochen erlitten hat; zumal ſich dieſer in ſo großer Zeitkürze, innerhalb des Verlaufs des jüdiſchen Kriegs, gemacht hat. Dieſer war nothwendig, ſobald der vorausgeſetzte Inhalt der Weiſſagung mit der Geſchichte in Zwieſpalt trat, falls die Göttlichkeit der Propheten wie beim Joſephus feſtgehalten werden ſollte. Der Schmerz der Täuſchung ſpricht ſich dann in der kaum verhaltenen Klage über die Amphibolie der Weiſſagung aus. Auf der andern Seite lernen wir daraus, wie feſte Wurzeln die Ueberzeugung einer Beziehung unſers Orakels auf die ſpätere römiſche Zeit in dem Bewußtſein der damaligen Zeit geſchlagen haben muß, da ſelbſt Joſephus in der gewöhnlichen Anſicht durch den Erfolg irre gemacht, nicht darauf verfiel, ſeine Erfüllung in die Zeit des Epiphanes zurückzuverlegen. Der ſpätere Joſephus ſchließt daher den Inhalt unſers Orakels ab mit der Zerſtörung Jeruſalems, ohne in ihm ein meſſ. Element anzuerkennen, obgleich er die angeführten übrigen daniel. Orakel noch von einer ſpätern glücklichern Zeit weiſſagen läßt.

φλεγήσεσθαι kommt, wie wir gleich ſehen, auf Rechnung des nach dem Erfolg die Weiſſagung beſtimmenden Joſephus), waren nach ihrer Meinung nur nothwendige Bedingungen der Ankunft des Meſſias und des Heils, das er bringen ſollte. Dadurch, daß ſie an ihrem Theile die Bedingungen zu erfüllen ſuchten, glaubten ſie auch die Verwirklichung des dadurch Bedingten, des meſſ. Heils, herbeizuführen. Ein trauriges Zeichen ihres verblendeten Fanatismus, der, weil er die geheimen Wege der Vorſehung zu erforſchen und zu beſchleunigen meinte, ſich ſelbſt und viele Andere in Verderben und Elend ſtürzte. Es beſtätigt ſich hier, was wir ſchon oben ausſprachen, daß ſie von dieſer Anſicht aus in dem Morde des Hohenprieſters Ananus nur den Vorboten ihres künftigen Glücks finden mußten, während Andere, Beſonnenere, wie Joſephus, in ihm die Weiſſagung ihres Untergangs fanden. — So ſetzt ſchon der Inhalt des παλαιὸς λόγος im Großen und Ganzen und die Weiſe, wie ihm nachgelebt wurde, eine Beziehung auf unſer Orakel voraus und dieſelbe Anſicht über daſſelbe, die wir ſchon oben den damaligen Juden beilegen mußten. Suchen wir aber auch die einzelnen Beſtimmungen in denſelben nachzuweiſen. Die Worte des παλαιὸς λόγος: τὴν πόλιν ἁλώσεσθαι καὶ καταφλεγήσεσθαι τὰ ἅγια νόμῳ πολέμου entſprechen vollkommen den Worten des Daniel V. 26: והעיר והקדש ישחית וגו׳. Nur iſt das zweideutige ישחית vom Joſephus gleich nach dem Erfolge beſtimmt, von einer totalen Verwüſtung gedeutet und ſelbſt die Art der Verwüſtung, dieſe vielleicht auch mit Berückſichtigung von Dan. 11, 33., genauer bezeichnet; denn wie aus dem Buche Henoch und der Apokalypſe hervorgeht, ſo erwartete man eine theilweiſe Verbrennung von Stadt und Tempel, ſ. unten. Die Zeloten dagegen werden es nicht von einer totalen Verwüſtung gedeutet haben, denn ſonſt würden ſie nicht ſo gehandelt haben, wie ſie gehandelt haben. Die eine Bedingung dieſer Verwüſtung, von der geweiſſagt ſein ſoll, iſt das Hervorbrechen einer στάσις (στάσις ἐὰν κατασκήψῃ). Στάσις, Aufſtand, Empörung, könnte nun an ſich die Empörung der Juden gegen die Römer bezeichnen. Allein dies iſt nicht des Joſephus Meinung, ſondern unter den

Aufrührern verſteht er nur die fanatiſche Oppoſitionspartei, die den geſetzlichen jüdiſchen Machthabern, die zum Frieden riethen, nicht gehorchen wollte, dieſe und ihre Anhänger verfolgte und mordete und ſo die Rache der Römer über die abtrünnige Stadt herbeirief. *Στάσις* iſt alſo ein Aufſtand von Juden wider Juden, ein Bürgerkrieg. Dies lernen wir ganz beſonders aus der Weiſe, wie er den Inhalt unſers *παλαιὸς λόγος* an einer andern Stelle ausdrückt. **De bell. Jud. VI. 2, 1.** heißt es in einer Rede, die Joſephus im Namen des Titus an ſeine verblendeten Mitbürger in der Stadt hält: *Τίς οὐκ οἶδε τὰς τῶν παλαιῶν προφητῶν ἀναγραφὰς καὶ τὸν ἐπιῤῥέποντα τῇ τλήμονι πόλει χρησμὸν, ἤδη ἐνεστῶτα· τότε γὰρ ἅλωσιν αὐτῆς προεῖπον, ὅταν ὁμοφύλου τις ἄρξῃ φόνου· τῶν δὲ ὑμετέρων πτωμάτων οὐχ ἡ πόλις καὶ τὸ ἱερὸν τὸ πᾶν πεπλήρωται* κ. τ. λ. Aus dem Vorigen iſt wohl das deutlich, daß unter dem *φόνος ὁμοφύλου* oder beſſer *φόνος ὁμοφύλος* a) zunächſt der Mord des Hohenprieſters Ananus gemeint wird, daß alſo in jenen Worten zunächſt eine Anſpielung auf unſer משיח יכרת V. 26. zu ſuchen iſt. Allein mit dieſem Nachweis der *στάσις* in unſerm danieliſchen Orakel, die ſich dann nur auf einen Einzelnen und ſeine Ermordung beziehen würde, wollen wir uns nicht begnügen, da dies auch ſchwerlich dem Begriffe, den Joſephus mit ſeiner *στάσις* verbindet, entſprechen würde und dieſer auch den *φόνος ὁμόφυλος* a. a. O. unmittelbar durch eine Pluralität von Ermordungen (*τῶν δὲ ὑμετ. πτωμάτων — πεπλήρωται*) näher erklärt. Dieſe innere Zwietracht, die unter dem Bundesvolke ſelbſt entſtehen und ſich in Verfolgung und Blutvergießen äußern würde, fanden nun Joſephus und ſeine Zeitgenoſſen jedenfalls in dem עזבי ברית קדש 11, 30 und 11, 32 ff. vorherverkündet, denn,

---

a) Dem äußern Anſehen nach iſt eine doppelte Erklärung der Worte *ὁμοφύλου φόνου* möglich. Entweder kann *ὁμοφύλου* als Genit. von *φόνος* abhängen, oder *ὁμοφύλου* wäre als Adjectiv zu *φόνου* zu conſtruiren. Wir ziehen letztere Verbindung, wie oben angedeutet, ohne Bedenken vor, theils weil ſie beſſer griechiſch iſt, theils wegen der gleichen unzweifelhaften Stelle des Joſephus de b. J. VI. 2, 3. *θερμὰς ἔτι τὰς χεῖρας ἐξ ὁμοφύλων ἔχοντες φόνων.*

wie wir geſehen haben, ſo bezogen ſie auch C. 11. theilweiſe auf die Zeit der Römer. Doch ſcheinen ſie dieſelbe Verkündigung, vielleicht durch jene Stellen dazu veranlaßt, auch in dem Orakel der 70 Wochen gefunden zu haben und zwar im Anfang von V. 27. Hierauf führt de bell. Jud. II. 17, 5., wo Joſephus ein 7tägiges Gemetzel ausſcheidet, in dem ſich die erſte Wuth beider Parteien Luft machte. Ἑπτὰ μὲν οὖν ἡμέρας (unſere eine Woche) συχνὸς ἀμφοτέρων φόνος ἐγένετο [a]. Selbſt die halbe Woche [b] läßt ſich in der Darſtellung des Joſephus wiedererkennen. Denn wie er gleich im Folgenden weiter bemerkt, ſo dauerte dieſes Gemetzel noch die 3 nächſten Tage fort. Am erſten Tage der halben Woche, am Feſte der Xylophorien, kämpften ſie um den Beſitz des Tempels. In den beiden andern Tagen erſtürmte die ſiegreiche Partei der Fanatiker die Feſte Antonia. Somit ſcheint man V. 27 בְּרִית zum Subjecte des Satzes gemacht und vom Bundesvolke (= בְּרִית קדש) verſtanden, לרבִּים ebenfalls von Juden erklärt, kurz den ganzen Satz etwa ſo genommen zu haben: »Und gewaltſam wird handeln (vim inferet) das Bundesvolk gegen Viele eine Woche lang u. ſ. w.« Daß dieſe Vermuthung richtig iſt, erweiſt ſich auch dadurch, daß man, wie wir gleich ſehen werden, zum Subject des יַשְׁבִּית ebenfalls das Bundesvolk gemacht haben muß. Als die andere Bedingung der Verwüſtung von Stadt und Tempel nämlich wird in dem angeführten *παλαιὸς λόγος ἀνδρ.* die vom Bundesvolke ſelber ausgehende Profanation des Tempels angegeben: *ἐὰν χεῖρες οἰκεῖαι προμιαίνωσι τὸ τοῦ θεοῦ τέμενος.* Worin dieſe Profanation aber nach dem Joſephus beſtanden habe? Darin, daß der Tempel zum Tummelplatze des Kampfes und des Mordes und überhaupt wilder menſchlicher Leidenſchaften gemißbraucht (deßwegen heißt es an einer Stelle **d. b. J. VI. 2, 1.**: *θεὸς ἄρα, θεὸς αὐτὸς ἐπάγει μετὰ Ῥωμαίων καθάρσιον αὐτῷ (ναῷ) πῦρ καὶ τῶν τοσούτων μιασμάτων γέμουσαν πόλιν ἀναρπάζει*) und vorzugsweiſe darin, daß der Opferdienſt — denn dieſer war der Sitz des ganzen moſ. Gottesdienſtes — nicht gehörig verſehen oder irgend wie beeinträchtigt und zuletzt ganz aufgehoben wurde. Die entſprechenden Weiſſagungen fand man Dan. 11, 31. (nur daß man זרעים ממנו auf das Bundesvolk, nicht auf Epiphanes beziehen mußte, wie auch jetzt noch Hengſtenberg thut) und in unſerm Orakel V. 27. ישבית זבח וגו, wozu man aber als Subject aus dem Vorhergehenden ברית in dem oben angegebenen Sinne machte. Das Verhältniß beider Stellen war dies, daß die erſtere ſich auf die Aufhebung des täglichen Opfers (תמיד), die letztere aber auf die Aufhebung des Opfers überhaupt bezog. Joſephus führt mehrfache Erfüllungen dieſer prophetiſchen Ausſprüche an. Zuerſt wird den Fremden gewehrt, im Tempel zu opfern. Eleazar, der damalige Tempelvogt, überredet die miniſtrirenden Prieſter, *μηδενὸς ἀλλοφύλου δῶρον ἢ θυσίαν προσδέχεσθαι* (**de bell. Jud. II. 17, 2.**). Dies war, ſetzt Joſephus hinzu, des Krieges Anfang und Grund (*τοῦ πρὸς Ῥωμαίους πολέμου καταβολή*): *τὴν γὰρ ὑπὲρ τούτων θυσίαν Καίσαρος ἀπέῤῥιψαν.* In Folge dieſes Beſchluſſes entſpann ſich ein blutiger mehrtägiger Kampf zwiſchen der Partei der Optimaten und der der Aufrührer, der die Ausſchließung auch der erſtern vom Opfer herbeiführte. *Τῶν ξυλοφορίων ἑορτῆς οὔσης τοὺς μὲν διαφόρους τῆς θρησκείας ἐξέκλεισαν.* **ibid. §. 6.** Während der Belagerung ferner unterblieb ſogar der heiligſte Theil des ganzen Opferdienſtes, das tägliche Opfer. Dies bewegte den frommen Titus ſo ſehr, daß er den belagerten Juden durch Joſephus das Anerbieten machte, wenn ihnen die miniſtrirenden Prieſter fehlten, ſo möchten ſie ſich ſelber welche von denen auswählen, die bei ihm wären. Nur möchten ſie den heiligen Gebrauch nicht einſtellen und dadurch zugleich den Untergang von Stadt und Tempel herbeiführen[a] (*δίχα τοῦ συναπολέσθαι τήν τε πόλιν καὶ τὸν ναὸν αὐτῷ*), **de b. Jud. VI. 2, 1.** Aehnliches, nur weitläufftiger, redet der Dolmetſcher des Titus, Joſephus, zu dem Tyrannen Johannes. Er fordert ihn auf, *φείσασθαι τῆς πατρίδος καὶ διασκεδάσαι τοῦ ναοῦ γενόμενον ἤδη τὸ πῦρ τούς τε ἐναγισμοὺς ἐπιδιδόναι τῷ θεῷ.* Die Darbringung der *ἐναγισμοί*, der täglichen Opfer, erſcheint ihm hier allein als Grund der noch möglichen Rettung. Im Folgenden erklärt er die Stadt für verunreinigt, den Tempel für profanirt, weil Gott die *ἐθίμους θυσίας* nicht empfangen habe. Er ſchließt dann mit der Ahnung der Strafgerichte Gottes, wie ſie für einen ſolchen Frevel ſchon von den alten Propheten vorherverkündet ſeien (*τίς οὐκ οἶδε τὰς τῶν παλαιῶν προφητῶν ἀναγραφάς*). Unter dieſen prophetiſchen Ausſprüchen muß er vorzugsweiſe unſere danieliſchen Stellen begreifen. — Endlich ward mit der Zerſtörung des Tempels in Jeruſalem auch der ganze moſaiſche Opfercult — denn dieſer war an jenen als an ſeinen Ort gebunden — für immer aufgehoben. So viel zum Nachweis, daß und wo der *παλαιὸς λόγος ἀνδ.* S. 153. vam Joſephus und ſeiner Zeit im Buche Daniel gefunden wurde.

---

[a] Jahn a. a. O. ſcheint dieſe Stelle des Joſephus ſo bedeutend, daß er ſelber noch hiernach unſere eine Wache auslegt.

[b] Es kann geſtritten werden, ob die Woche und die halbe Woche urſprünglich im eigentlichen oder ob ſie im uneigentlichen Sinne, alſo von Jahrwochen gefaßt wurden. Im letztern Falle müßte man annehmen, daß Joſephus ſie erſt eigentlich genommen habe, als er durch den Erfolg belehrt ſich berechtigt glaubte, eine Scheidung zwiſchen den übrigen daniel. Orakeln, die er von der Zeit der Römer deutete, und unſerm Orakel vorzunehmen; denn jene ſprechen von 3½ Zeiten oder Jahren. Faſt ſollte man nun, falls man nur eine geringe Conſequenz vorausſetzen darf — denn die übrigen Wochen deutete man gewiß von Jahrwochen — auch die uneigentliche Faſſung der einen und der halben Woche als die urſprüngliche vorausſetzen. Allein wer nur ein wenig die Willkürlichkeit der damaligen Auslegung kennt, wie möchte der hier zu entſcheiden wagen! Wahrſcheinlich hat der eine dieſe Nebenpartie ſo, der andere wiederum anders ausgelegt.

Es bleibt uns noch übrig, über ein Orakel zu reden, das ſich auch in der Zerſtörung Jeruſalems erfüllt haben ſoll, und das **de bell. Jud. VI. 5, 4.** angeführt wird. Nachdem Joſephus hier ſeinem Volke bittere Vorwürfe darüber gemacht hat, daß ſie von Gott in ſeinen Propheten vielfach gewarnt dennoch durch ihre Schuld den Untergang von Stadt und Tempel herbeigeführt hätten; führt er einzelne prophetiſche Ausſprüche an, indem er weiter fortfährt: ὅπου γε (siquidem) Ἰουδαῖον καὶ τὸ ἱερὸν κατὰ (μετὰ?) τὴν καθαίρεσιν τῆς Ἀντονίας τετράγωνον ἐποιήσαντο, ἀναγεγραμμένον ἐν τοῖς λογίοις ἔχοντες, ἁλώσεσθαι τὴν πόλιν καὶ τὸν ναὸν, ἐπειδὰν τὸ ἱερὸν γένηται τετράγωνον κ. τ. λ." Der Inhalt dieſer Worte iſt deutlich. Die Verblendung der Juden, meint Joſ., habe eben darin beſtanden, daß ſie nach dem Verluſte der Burg Antonia auch den Tempel in eine Feſtung (τετράγωνον, Viereck, hier gleich Feſtung) umgewandelt hätten, obgleich dies doch nach einem Orakel ihrer heiligen Schriften ihren Untergang hätte zur Folge haben müſſen. Die Erzählung des Factums findet ſich **ibid. VI. 2, 3.** Nachdem die Burg Antonia nach einem hitzigen Kampfe an die Römer verloren gegangen war, zogen die Aufrührer gewaffnet ſich in den Tempel zurück, machten dieſen Ort des Friedens, der ſonſt nur von den Prieſtern betreten werden durfte, zum Schauplatz des Kampfs und Mordes und gaben ihm dadurch, daß ſie über ſeinem Throne allerlei Kriegsmaſchinen, Katapulten und Balliſten, aufrichteten, das Anſehn eines Caſtells (ὡς τὸ κύκλῳ μὲν ἱερὸν ἀπὸ πλήθους νεκρῶν προςεοικέναι πολυανδρίῳ, τὸν δὲ ναὸν αὐτὸν φρουρίῳ. Τοῖς δ' ἁγίοις καὶ ἀβάτοις μετὰ τῶν ὅπλων εἰςεπήδων κ. τ. λ.). Titus, der den Tempel ſchonen wollte und dazu eine ſolche Profanation mißbilligte, bot ihnen einen andern Kampfplatz an. Allein vergebens; denn ſie meinten, das Haus Gottes könne nicht untergehen und in ſeinem Schutze wohne man ſicher. — Wenn nun aber auch der Inhalt des Orakels an ſich deutlich iſt, ſo iſt es um ſo ſchwerer, dieſen Inhalt in der Schrift wiederzufinden, und zwar deßwegen, weil wohl zugegeben werden muß, daß er ſich ſo [a]) nirgends findet, und man alſo conjiciren muß, durch was für eine falſche Erklärung und welcher Worte Joſephus dieſen Inhalt gefunden hat.

---

[a] Dieſe Aeußerung im Munde des Titus, ſofern ſie Einſtellung des täglichen Opfers und Untergang von Stadt und Tempel zuſammenſtellt, iſt merkwürdig. Glaubte Titus ſelbſt an die danieliſche Weiſſagung? oder legte ihm bloß Joſephus Ausdruck und Gedankenverbindung in den Mund? Erſteres iſt allerdings bei dem Charakter des Titus nicht unwahrſcheinlich.

---

a) Freilich kommt der Ausdruck τετράγωνος in der Ueberſetzung des Ezechiel bei den **LXX.** vor 43, 16. 45, 2. Doch können dieſe Stellen, vgl. **Apoc. 21, 16.**, wie leicht erhellt, nach Sinn und Zuſammenhang mit der unſern gar nicht paralleliſirt werden.

Daß er übrigens jenes Orakel aus den heiligen Schriften der Juden, alſo aus ihren prophetiſchen Büchern, und nicht etwa aus der mündlichen Tradition genommen hat, erhellt aus dem Beiſatz: *ἀναγεγραμμένον ἐν τοῖς λογίοις ἔχοντες.* Daſſelbe erhellt aus der Weiſe, wie er unmittelbar darauf einen andern *χρησμός*, nämlich den, daß um jene Zeit einer aus ihrer *χώρα* über die Erde herrſchen werde S. 148., einführt: er werde, ſagt er von dieſem, *ὁμοίως* in den *ἱεροῖς γράμμασι* gefunden. Da wir dieſen nun vorzugsweiſe beim Daniel wiederfanden und Joſephus überhaupt die Schickſale der Juden unter den Römern in danieliſchen Weiſſagungen vorherverkündet glaubt, ſo werden wir ſchwerlich irren, wenn wir auch unſer Orakel im Buche Daniel aufſuchen — und eben ſo wenig, wenn wir uns ſogleich an Dan. 11 u. 12. und Dan. 9. wenden, denn dieſe enthalten ja nach ihm die ſpeciellſten Weiſſagungen über dieſe ſpätere Zeit. Nun könnte man zunächſt an Dan. 11, 31. denken, wo ja der Tempel eine Feſte (המעוז) genannt wird. Allein ſo heißt der Tempel an ſich, er wird nicht erſt dazu durch die Profanation einer ſpätern Zeit, und was die Hauptſache iſt, ſo begreift man nicht, warum Joſephus dann den ſeltſamen Ausdruck *τετράγωνον* (= Feſtung) gebraucht. Werden wir nun aber auch durch die andern Worte des gemeinten Orakels *ἁλώσεσθαι τὴν πόλιν καὶ τὸν ναὸν* an Dan. 9, 26. והעיר והקדש ישחית erinnert, ſo zeigen wir uns der Vermuthung geneigt, die ſchon Reland nach ſeiner kurzen Weiſe in Haverkamps Joſephus ſo ausdrückt: »*Τετράγωνον*] Ita explicuerunt Danielis prophetiam de *πτερυγίῳ* etc.« Wir meinen alſo, Joſephus habe in על כנף וגו V. 27. ſein Orakel vom *τετράγωνον* gefunden und zwar nicht vorher, ehe der Tempel in eine Feſtung umgewandelt war, ſondern erſt nachher, als er auf dieſes ihm ſo wichtig ſcheinende Factum eine Andeutung im Propheten ſuchte. Daß er fand, was er ſuchte, dazu verhalf ihm die Beſchaffenheit des Ausdrucks כנף, das, wie wir aus der Ueberſetznng der LXX. wiſſen, man ſchon lange von den übrigen Worten zu trennen und vom Tempel (*τὸ ἱερόν*) zu deuten pflegte, während man שקוצים משמם,

wohl mit Berückſichtigung von 11, 31 und 12, 11., eng mit einander verband. Allein immer blieb es ſchwierig zu erklären, warum der Tempel ein כנף genannt werde. Nun aber heißt כנף, wie bekannt, auch Spitze, Ecke (γωνία). Es iſt daher begreiflich, wie Joſephus nach der Zeit der vermeintlichen Erfüllung unſers Orakels und aus dieſer heraus in unſern Worten die Weiſſagung finden konnte, daß, wenn der Tempel nicht mehr ein Tempel, ſondern ein כנף (τετράγωνον) ſei, der Gräuel der Verwüſtung kommen werde. Es iſt aber deutlich, daß dies nur eine Privatmeinung des Joſephus ſein, oder daß ſie wenigſtens erſt mit der Zerſtörung des Tempels allgemeiner geworden ſein kann. Denn an ſich konnten die Worte, wenn nicht etwa ein Prophet ſie auslegte, auch bei der größten Willkürlichkeit eine ſolche beſtimmte Deutung nicht begründen, und daß ſie ſchon früher ein Gemeingut des Volks geweſen ſei, iſt auch in unſerm Texte nicht ausgeſagt. Was aber uns wichtig iſt, ſo beſtätigt dieſe Deutung, und zwar durch ihre Gewaltſamkeit am meiſten, wieder das ſchon oft gefundene Reſultat, daß Joſephus und ſeine Zeit unſer Orakel von den 70 Wochen nicht auf eine Zeit vor Chriſti Geburt, ſondern auf eine in Bezug auf ſie noch künftige Verwüſtung von Stadt und Tempel bezogen.

Geben wir jetzt die uns zunächſt intereſſirenden Reſultate unſerer Unterſuchung über den Joſephus noch einmal kurz an, ſo ſind das folgende: 1) Vor der Zerſtörung Jeruſalems durch Titus fand man in Dan. 2. 7. 9. 11. 12. Beziehungen auf dieſe Zerſtörung. Dagegen reichte Dan. 8. nicht über den Tod des Epiphanes hinaus. 2) An dieſe Verwüſtung, die man nahe dachte, ſchloß ſich unmittelbar die Erſcheinung des Menſchenſohns, des הבא an, ſo wie die Todtenerweckung und die Errichtung ſeines Reichs. 3) Von der Idee eines leidenden und ſterbenden Meſſias hatte man keine Ahnung, ſondern nur von der Glorie des in den Wolken des Himmels kommenden Menſchenſohns. 4) Dieſe Erwartungen ſtellen nicht das Bewußtſein eines Individuums, wie des Joſephus, ſondern das Geſammtbewußtſein des jüdiſchen Volks dar. Denn ſie ſind nicht in dem

Kopfe eines Einzelnen erdacht, ſondern haben, wie ausdrücklich gemeldet wird, ein ganzes Volk in ſeinen Handlungen beſtimmt. Dagegen haben wir des Joſephus frühere der gemeinſamen conforme Anſicht über die Hoffnungen ſeines Volks von ſeiner ſpätern, wie ſie ſich während des Verlaufs des jüdiſchen Kriegs und nachher in ihm bildete, ſorgfältig unterſchieden. Die Differenz bezieht ſich, wenn wir das Ganze der Anſicht im Auge behalten, nur auf eine Modification der Vorſtellung von dem Orakel der 70 Wochen, das er freilich noch immer von der Zerſtörung Jeruſalems durch die Römer deutet — zum ſichern Zeichen, wie wenig man damals an eine Beziehung deſſelben auf die Zeit des Epiphanes dachte, denn durch eine Hervorhebung dieſer Beziehung hätte Joſephus ja am beſtimmteſten den ſchwärmeriſchen Erwartungen der Fanatiker entgegentreten können, — indem er aber nun nicht mehr die Ankunft des Menſchenſohns vorherverkündet findet, ſondern den הבא von Veſpaſianus deutet.

Dieſelbe Anſicht von den 70 Wochen, nur daß hier natürlich noch die frühere gemeinſame Anſicht des Joſephus auftritt, welche die Verwüſtung Jeruſalems unmittelbar mit der Erſcheinung des Meſſias verbindet, findet ſich in dem Buche Henoch, durch das wir der Zeit Jeſu noch ein gut Stück näher als durch den Joſephus gebracht werden. Einzelne griechiſche Fragmente des Buchs hat Fabric. in ſeinem cod. pseudep. V. T. S. 160 ff. geſammelt. Den äthiopiſchen Text des ganzen Werks, das lange Zeit in der Kirche verloren gegangen war, hat zuerſt der engliſche Gelehrte Lawrence a) in einer engliſchen Ueberſetzung herausgegeben und mit kritiſch-hiſtoriſchen Bemerkungen verſehen. Eine deutſche Ueberſetzung der 55 erſten Capitel ſammt kritiſchen und ſachlichen Erörterungen haben wir durch Hoffmann b) erhalten. Außerdem ſind zu vergleichen Lücke Ein-

---

a) The book of Enoch the prophet, an apocryphal production, now first translated from an Ethiopic MS. in the Bodleian library. By Richard Laurence. Oxford 1821. 8.

b) Das Buch Henoch in vollſtändiger Ueberſetzung mit fortlaufendem Commentar, ausführlicher Einleitung und erläuternden Excurſen von A. G. Hoffmann. Erſte Abth. Jena 1833. 8.

leit. z. Apokalypſe S. 52 ff. und Gfrörer Jahrh. des Heils S. 93 ff.

Wir ſetzen als erwieſen voraus, daß das Buch Henoch von einem Juden kurz vor der Geburt Jeſu unter der Herrſchaft des Herodes verfaßt ſei. Daß es eine geraume Zeit vor der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben ſei, erweiſt ſchon die Art und Weiſe, wie es in dem Briefe Judä, der unmittelbar nach der Zerſtörung verfaßt iſt, citirt wird, Jud. V. 14 u. 15. vgl. B. Henoch Cap. 2. Man könnte einwenden, die Worte des Briefes Judä ſeien aus der Sage entnommen, die vom Henoch im Volke lebte, und ſetzten die Exiſtenz einer Schrift, in der ihre Beſtandtheile geſammelt wären, unſer Buch Henoch nicht nothwendig voraus. Allein die Citationsformel iſt doch die, welche man gebrauchte, wenn man aus beſtehenden Schriftwerken citirte: *προεφήτευσεν δὲ καὶ τούτοις ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνὼχ λέγων*; beriefe ſich Judas nur auf die Sage, ſo würde er gewiß ein *λόγος ἔχει, φέρεται* oder dgl. geſetzt haben. Ferner muß das Buch Henoch damals ſchon in beſonderm Anſehn geſtanden haben und ſehr bekannt geweſen ſein, denn dieſe Bekanntſchaft mit demſelben ſetzt Judas bei ſeinen Leſern ohne weiteres voraus und ebenſo legt er ihm durch ſeine Citation ein beſonderes Gewicht bei. Das Alter aus dem Buche ſelber zu beſtimmen, würde für unſern Zweck zu weitläuftig ſein und ſcheint auch nach den genannten Leiſtungen nicht gerade nöthig. Jene Stelle aus dem Briefe Judä hielten wir für dienlich in der Kürze hervorzuheben, weil ſie bei Beſtimmung des Alters des Buchs Henoch häufig nicht genug berückſichtigt ſcheint.

Die uns für unſern Zweck intereſſirenden Stellen aus dem Buche Henoch möchten aber beſonders folgende ſein. Zunächſt die Viſion von dem Herrn der Schafe und von der weißen Kuh, Cap. 89, 29 ff. Ihr Hergang iſt ihren Hauptzügen nach folgender. Ein Thron iſt errichtet in einem ſchönen Lande. Auf ihm ſitzt der Herr der Schafe (Jehovah, der Gott der Iſraeliten). Die gefallenen Engel und die 70 [a] Hirten werden gebun-

---

a) Ueber die 70 Hirten, einheimiſche und fremde Könige, die das Volk den herbeigeführt, verurtheilt und in den flammenden Abgrund in der Mitte der Erde geworfen. Dann werden die blinden Schafe (die gottloſen Juden) gebracht. Nachdem auch ſie ſchuldig befunden ſind, werden ſie in den flammenden Abgrund auf der Erde geſtoßen. Dieſer befindet ſich auf der rechten Seite des Hauſes (Tempels) = das Thal Hinnom. Die guten Schafe verbrennen ihre Gebeine. Auch das alte Haus ſieht Henoch verſinken a), nur ſeine Säulen und ſein Elfenbein werden gerettet und auf die rechte Seite der Erde niedergelegt. Der Herr der Schafe baut ein neues und größeres Haus b). Säulen und Elfenbein ſind ſchöner als die geretteten. Darin verſammeln ſich die Schafe von weißer, reiner Wolle; und die Thiere des Feldes und die Vögel des Himmels (die heidniſchen Völker (Dan. 2, 38.)) fallen nieder und bitten ſie und ſind ihnen unterthan in allen Dingen (die Herrſchaft der Frommen aus Iſrael). Das Vernichtungsſchwert, das den guten Schafen gegeben war, wird niedergelegt und verſiegelt in der Gegenwart des Herrn. Der Schafe ſind ſo viele, daß ſie das neue große Haus nicht faſſen kann. Alle ſchauen auf den allein Guten. Indeß iſt eine wei-

---

bedrückten, vgl. Laurence preliminary dissert. p. XXIV sqq. Die Zahl 70 iſt abſichtlich gewählt und paßt vollkommen zur Apokalyptik unſers Verfaſſers, der nach dem Typus der daniel. 70 Wochen die Siebenzahl beſonders liebt.

a) Die Zerſtörung des zweiten Tempels durch Feuer ſ. Cap. 90, 11. Den Anfang dieſes Verſes erklären wir ſo: »jeder Theil der befeſtigten Stadt (Jeruſalem) ſoll mit ihren Einwohnern übergeben werden, mit Feuer ſoll ſie verbrannt werden.« Vgl. den Inhalt des bej Joſephus citirten παλαιὸς λόγος: τὴν πόλιν ἁλώσεσθαι καὶ καταφλεγήσεσθαι τὰ ἅγια κ. τ. λ. S. 185 ff. Das Buch Henoch und die Apokalypſe ſtimmen in der Vorausſetzung überein, daß der Tempel nicht völlig werde zerſtört werden. Apoc. 11, 1. 2. vgl. Zach. 14, 2. Uebrigens darf man, wie aus den citirten Stellen und aus Matth. 24, 1 u. ſ. w. erhellt, aus Erwähnung dieſer Zerſtörung nicht ſchließen wollen, daß unſer Buch erſt nach ihr geſchrieben ſei; denn eine ſolche wurde, wie oben auch aus dem Joſephus dargethan iſt, wirklich vorher erwartet.

b) Der prächtige Tempel zur meſſ. Zeit.

ße a) Kuh mit großen Hörnern geboren. Alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels gerathen in Bewegung und bitten ſie zu allen Zeiten. Dann wird die Natur von ihnen allen verändert und ſie werden zu weißen Kühen b). Aber der Erſte c), der aus ihrer Mitte iſt, wird ein Wort und dieſes Wort wird ein großes Thier, an deſſen Haupt große und ſchwarze Hörner hervorſtehen. Doch der Herr der Schafe freut ſich über ſie (die Schafe) und über alle die Kühe. — Hiermit ſchließt die Viſion. Deutlich iſt, daß Pſeudohenoch noch eine Zerſtörung, freilich keine vollſtändige, des Tempels und unmittelbar darauf die Erſcheinung des Meſſias erwartete, ſo wie, daß er das danieliſche Geſicht von dem vierten Thiere noch nicht erfüllt glaubte.

Eine andere Stelle theile ich aus dem griechiſchen Fragment des Syncellus mit: **Fabric. cod. pseudepigr. V. T. p. 193 sqq.** *Καὶ πρὸς τὸν Μιχαὴλ εἶπεν (ὁ ὕψιστος)· πορεύου Μιχαὴλ, δῆσον Σεμιαζᾶν καὶ ταὺς ἄλλους σὺν αὐτῷ, ταὺς συμμιγέντας ταῖς θυγατράσι τῶν ἀνθρώπων τοῦ μιανθῆναι ἐν αὐταῖς ἐν ἀκαθαρσίᾳ αὐτῶν, καὶ ὅταν κατασφαγῶσιν οἱ υἱοὶ αὐτῶν καὶ ἴδωσι τὴν ἀπωλείαν τῶν ἀγαπητῶν αὐτῶν, δῆσυν αὐτοὺς ἐπὶ ἑβδομήκοντα γενεὰς εἰς τὰς νάπας τῆς γῆς μέχρι ἡμέ-*

---

a) Die weiße Kuh mit den großen Hörnern iſt der Meſſias. Daß der Meſſias unter dieſem Symbol vorgeſtellt wird, kommt daher, weil ſein Feind und Antagoniſt als ein breites Thier mit großen ſchwarzen Hörnern dargeſtellt wird.

b) Die Heiden werden in Maſſe Anhänger des Meſſias und ſeinem Reiche einverleibt. Wie die weißen Schafe die frommen Iſraeliten bedeuten, ſo bedeuten die weißen Kühe die bekehrten Heiden.

c) Der Erſte, der aus ihrer Mitte iſt, iſt der dann lebende mächtigſte heidniſche Fürſt. Dieſer Fürſt iſt das gräuliche Thier des Daniel Dan. 7, 7. und das *θήριον* der Apokalypſe. Es wird auch Wort genannt (wir billigen alſo die unter dem Text angegebene Ueberſetzung von **Laurence: became a word**, denn überſetzen wir **spoke**, ſo wäre das Thier das Geſprochene und von dem Sprechenden verſchieden) wegen der gottesläſterlichen Reden, die es führt Dan. 7, 11. Sein Weſen iſt die Gottesläſterung, er iſt gleichſam nur eine gottesläſterliche Rede. Seine verderbliche Natur wird in dem Merkma der ſchwarzen Hörner angedeutet.

ρας κρίσεως αὐτῶν, μέχρι ἡμέρας τελειώσεως τελεσμοῦ, ἕως συντελεσθῇ κρίμα τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων κ. τ. λ. Jud. V. 5. 2 Petr. 2, 4. Ganz ähnlich der äthiopiſche Text bei Lawrence Cap. 10, 15. Die abgefallenen böſen Engel ſammt ihrem Fürſten Semjaza ſollen in den Tiefen der Erde gebunden werden auf 70 Geſchlechter, d. i. bis 70 Geſchlechter um ſind. Dieſer Zeitbeſtimmung ſteht parallel die ἡμέρα, mit der der τελεσμός oder die meſſianiſche Zeit ſich vollendet, und die κρίσις τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων. Dieſes Gericht aber bezeichnet das Ende der Welt Cap. 92, 16. So berechnet der falſche Henoch die ganze Weltdauer zu 70 Geſchlechtern, von denen jedes 100 Jahre dauert, oder zu 7000 Jahren. Die 70 Geſchlechter und ihre Dauer fand er in den 70 Wochen des Daniel. Die Beweiſe aber für die Behauptung, daß er ein Geſchlecht zu 100 Jahren rechnete und daß er eine von den 70 Wochen einem ſolchen Geſchlechte gleich achtete, folgen ſogleich.

Wir gehen jetzt nämlich zu den 10 ſchwierigen Wochen über, in die das Buch Henoch Cap. 92. die Weltzeit eintheilt: denn mit ihrem Ablauf ſoll der alte Himmel verſchwinden und ein neuer Himmel entſtehen, V. 17. In kritiſcher Beziehung iſt zunächſt zu merken, daß das Ende von V. 17. bei Lawrence: Afterwards (nach den 10 Wochen) likewise shall there be many weeks, which shall eternally exist in goodness and in righteousness, an der unrechten Stelle ſteht. Denn wozu noch die Erwähnung der vielen Wochen, wenn es überhaupt mit der Weltzeit aus iſt? Wir müſſen die angeführten Worte vielmehr an die Stelle wieder hinſetzen, wo ſie die Manuscr. nach einer Note des engliſchen Gelehrten wirklich leſen, nämlich zwiſchen V. 14 und 15. von Cap. 90. Die many weeks und der ähnliche Inhalt von C. 90, 14. vgl. C. 92, 13. waren die Urſache der Transpoſition von V. 13—17. unſers Capitels. Als letztere Verſe einmal hier geleſen wurden, wurden ſie an dem ſpätern rechten Orte ausgelaſſen, damit ſie nicht doppelt geleſen würden. Somit behalten wir nur 10 Wochen als die Zahl der Weltdauer übrig. — Allein es fragt ſich, wie dieſe Rechnung entſtand und wie groß der Zeitraum ſei, den eine ſolche Woche ausmiſst. Wir denken uns ihre Entſtehung ſo. Es war zur Zeit Jeſu und ſpäter wenigſtens bei einigen Juden Sitte, die 7 Wochen des Daniel Cap. 9, 25., die dort getrennten שָׁבֻעִים שֶׁבֻעִים, von der Zerſtörung Jeruſalems durch Nebukadnezar bis zur Erſcheinung des Meſſias und zu 700 Jahren, alſo jede dieſer Wochen zu 100 Jahren zu berechnen. Vgl. **Testam. Levi** Cap. 16 u. 17. u. dazu unt. Beil. II. B. Folgte Pſeudohenoch ſchon dieſer Anſicht — und daß er es that, bezeugt der Verfaſſer der Teſtamente a. a. O. Cap. 16. Anfang in den Worten *Καὶ νῦν ἔγνων ἐν βιβλίῳ Ἐνώχ* ausdrücklich — und nahm er, was allein conſequent iſt, jede Woche in den 70 danieliſchen Wochen von einem hundertjährigen Zeitraum, ſo gaben die 70 Wochen ſeine 7000jährige Weltdauer. Ferner erhielt er auch die Zehnzahl ſeiner Eintheilung der Weltzeit; denn 70 Wochen zu 7 Wochen verhalten ſich wie 10 : 1. Auch war der Name »Woche« für jeden dieſer 10 Theile höchſt paſſend, denn jeder Theil enthielt gerade ſieben kleinere Theile oder ſieben Jahrhunderte a).

---

a) Höchſt instructiv für dieſe Rechnung iſt folgende Stelle aus dem **Testam. Benjamin, cap. VII.**, deſſen Verfaſſer nach ſeiner eigenen Angabe ſeine chronolog. Gelehrſamkeit aus dem Buch Henoch ſchöpft und begründet: *Ὁ Κάϊν ἑπτὰ ἐπιδικίαις παραδίδοται ὑπὸ τοῦ θεοῦ· κατὰ γὰρ ἑκατὸν ἔτη μίαν-πληγὴν ἐπήγαγεν αὐτῷ ὁ κύριος. Διακοσίων ἐτῶν πάσχει καὶ ἐννακοσιοστῷ ἔτει ἐρημοῦται ἐπὶ κατακλυσμοῦ διὰ Ἀβὲλ τὸν δίκαιον ἀδελφὸν αὐτοῦ. Ἐν τοῖς ἑπτὰ ἔτεσιν* (die Lesart *ἑπτακοσίοις* iſt Correctur) *ὁ Κάϊν ἐκρίνετο, ὁ δὲ Λαμὲχ ἐν τοῖς ἑβδομηκοντάκις ἑπτά· ὅτι ἕως τοῦ αἰῶνος οἱ ὁμοιούμενοι τῷ Κάϊν ἐν φθόνῳ εἰς τὴν μισαδελφίαν τῇ αὐτῇ κολάσει κριθήσονται.* — Wie verfehlt auch dieſe Erklärung von Gen. 4, 25, ſein mag, ſo viel lernen wir doch daraus, daß dieſe Stelle und die Geneſis überhaupt, wie noch beſonders aus der kleinen Geneſis und andern Schriftwerken der Zeit hervorgeht, damals zu den Zahlen in unſerm daniel. Abſchnitt in Beziehung geſetzt wurde, um daraus eine Weltchronologie zu bilden. Die ſieben Jahre, in denen Kain gerichtet wurde, entſprechen in ihrem Zeitmaß den 7 Wochen oder 7 Jahrhunderten, die 70 Siebener, die *ἕως τοῦ αἰῶνος*, ſo lange die Welt ſteht, dauern, den 70 Wochen des Daniel oder 7000 Jahren. Andere fanden vielleicht in den ſiebenzig mal ſieben Jahren des Lamech, indem ſie das Jahr wie bei den 7 Jahren des Kain von einem Jahrhundert deuteten, die Erkenntniß, daß die Himmel alle 50000 Jahre umgeſchaffen würden. Gfrörer a. a. O. S. 209. theilt uns folgende Notiz mit: R. Menaſſeh Ben Iſrael ſagt: »Unſere göttlichen Kab=

Vgl. die anni sabbatici 4 Esr. am Ende von Cap. 14. und

baliſten, denen Plato im Timäus gefolgt iſt, nehmen an, daß die untere Welt alle 7000 Jahre, die Himmel aber alle 50000 Jahre einer neuen Welt und einem neuen Himmel Platz machen.« Dann läßt ſich aus unſerer Stelle nachweiſen, daß der Verfaſſer der Teſtamente die Generation zu einer daniеliſchen Woche oder einem Jahrhundert berechnet habe. Er ſagt nämlich, daß das 900te Jahr nach der Ermordung Abels mit der Sündfluth gleichzeitig ſei (ἐννακοσιοστῷ ἔτει ἐρημοῦται ἐπὶ κατακλυσμοῦ »zur Zeit der Sündfluth«). Setzte er nun mit dem Verfaſſer der kleinen Geneſis *) den Mord Abels 99 a. m. c. Fabric. a. a. O. S. 855. — viel ſpäter kann er ihn aber jedenfalls nicht geſetzt haben, weil im J. 130. dem Adam ſchon ſein dritter Sohn Seth geboren wurde Gen. 5, 3. — ſo fiel ihm der Tod Kains und der Anfang der Sündfluth ins J. 999, das Ende derſelben aber nach Gen. 8, 13. vgl. 7, 6. ein Jahr ſpäter, alſo gerade ins Jahr 1000 a. m. c. Wie er dieſe 1000 Jahre aber aus der Rechnung der Geneſis auf gewöhnlichem Wege herausgebracht habe, läßt ſich nicht einſehen, denn dieſe zählt bis zur Sündfluth 1656 Jahre, vgl. Gen. V. und VII. 6. Dagegen bei der Annahme, daß er die Generation zu 100 Jahren gerechnet habe, wird Alles deutlich, denn von Adam bis zur Sündfluth ſind 10 Generationen. Vielleicht hat er dieſe Generationenberechnung aus den oben angeführten 70 γενεαί des falſchen Henoch entnommen, vielleicht hat er ſie auch daraus erſchloſſen, daß Henoch, der nach Cap. 92, 4. am Ende der 1ten Woche, im 7ten Jahrhundert, geboren wird, ὁ ἕβδομος ἀπὸ Ἀδάμ Gen. 5. vgl. Br. Judä V. 14., oder die ſiebente γενεά war; ihre unzweifelhafte Exiſtenz bei dem Verfaſſer der Teſtamente macht wenigſtens das klar, daß wir jene 70 γενεαί nicht ohne Grund von 7000 Jahren erklärt haben. Der Hauptgrund bleibt freilich der, daß das Buch Henoch auch ſonſt eine 7000jährige Weltdauer lehrt und die den 70 γενεαῖς parallelen 70 Wochen des Daniel zu dieſen 7000 Jahren berechnet. Sollen wir für die Länge der henochiſchen Generation aber noch eine andere Quelle außer dem Daniel anführen, ſo wäre das Gen. 6, 3. In dieſer Stelle nämlich findet Pſeudohenoch die Nachricht von einer höchſtens 120jährigen Lebenslänge der Giganten, der Söhne der mit den irdidie ἔτη ἑβδοματικά oder ἰωβηλαῖα im testam. Levi Cap. 16. 17. (ſ. unten 2te Beilage). Uebrigens iſt deutlich, daß dieſe Rechnung, wie ſie von der angegebenen Auffaſſung der daniеliſchen 7 Wochen abhängig iſt, ſo auch erſt dann entſtehen konnte, als die Woche in ihrem urſprünglichen Sinn als Jahrwoche oder Jahrſiebend gefaßt keinen Sinn mehr zu geben ſchien, d. i. als mehr denn 490 Jahre nach dem Beginn der babyl. Gefangenſchaft verſtrichen waren, ohne daß der vorausgeſetzte Inhalt der daniеliſchen Weiſſagung erfüllt zu ſein ſchien, was zum Zeitalter des falſchen Henoch vollkommen paßt. Vielleicht war dieſer gar einer der erſten Erfinder dieſer Rechnung oder hat doch wenigſtens durch ſein Anſehn zu der allgemeinern Verbreitung derſelben und der Theorie einer 7000jährigen Weltdauer ein Bedeutendes beigetragen [a]). Nach dieſer Conſtruction der henochiſchen

---

*) Das Bruchſtück der kleinen Geneſis bei Fabric. a. a. O. S. 120. iſt corrupt. Statt τῷ αὐτῷ ἐννακοσίῳ τριακοστῷ ἔτει καὶ Κάϊν ἀπέθανεν muß geleſen werden τῷ αὐτοῦ ἐννακοσιοστῷ τριακοστῷ ἔτει κ. τ. λ. »in ſeinem 930ten Lebensalter ſtarb auch Kain.« (Ebenſo iſt, mit dieſer Corruption zuſammenhängend, bei den Worten πληρωθέντος οὖν μετὰ τὸν θάνατον τοῦ Ἀδὰμ τέθνηκεν das Jahr oder das Subject zu πληρωθέντος, ἔτους ἑβδομηκοστοῦ, ausgelaſſen). — Nehmen wir nun hinzu, daß die kleine Geneſis nach Fabric. a. a. O. S. 855. das Geburtsjahr Kains 70 a. m. c. ſetzt, und zählen alſo volle 69 Jahre zu den obigen 930, ſo erhalten wir das Todesjahr Kains, das Jahr 999 a. m. c., welche Angabe mit der des Verfaſſers der Teſtamente aufs Haar übereinſtimmt.

ſchen Weibern buhlenden abgefallenen Engel. So das griechiſche Fragment des Syncellus bei Fabric. a. a. O. S. 198.: πᾶσαι αἱ ἡμέραι τῆς ζωῆς αὐτῶν ἀπὸ τοῦ νῦν οὐ μὴ ἔσονται πλείω τῶν ἑκατὸν εἴκοσι ἐτῶν καὶ μὴ δόξητε ἔτι ζῆσαι ἐπὶ πλείονα ἔτη; womit zu vergleichen iſt die Bitte ihrer Väter, daß ein jeder von ihnen 500 Jahre leben möge (500 Jahre wegen Gen. 5, 32.), die ihnen abgeſchlagen wird, denn μακρότης ἡμερῶν οὐκ ἔσται αὐτοῖς ibid. S. 193. Und merkwürdig iſt, daß das Buch Henoch ſeine Rieſengenerationen nur da hat, wo es ſich mit dem Schickſal der abgefallenen Engel beſchäftigt Cap. 10, 15 und 17. Endlich mag man Baruch 6, 2. 3. vergleichen, wo die ſieben daniel. Wochen erklärt werden durch ἑπτὰ γενεαί, ähnlich wie bei Pſeudohenoch die ſiebzig daniel. Wochen ſeinen ἑβδομήκοντα γενεαῖς entſprechen. Doch will ich hiemit über die Länge der γενεαί des Baruch Nichts entſchieden haben und nur dies betonen, daß ſchon Baruch die daniel. Woche mit ſeiner γενεά identificirt. Hat dies nun auch Pſeudohenoch gethan, wie wir behaupten, ſo folgt, daß, da er die 70 daniel. Wochen zu 7000 Jahren berechnet, er auch ſeine ihnen correſpondirenden 70 γενεαί zu derſelben Zeitlänge berechnet haben werde.

[a]) Eine andere Möglichkeit, wie unſer Verfaſſer zu ſeinen 7000 Weltjahren gekommen iſt, wäre die, daß er die 7 Schöpfungstage als Typus der Weltzeit gefaßt und einen Welttag nach Pſ. 90, 4. zu 1000 Jahren beſtimmt habe. Dieſe Beweisführung für eine 7000jährige Weltdauer iſt wenigſtens ſchon bald nach Jeſu Zeit und ſpäter bei den Juden ziemlich allgemein verbreitet, wie dies z. B. der Brief des Barnabas und wegen ihres 1000jährigen Meſſiasreichs wohl auch die kanoniſche Apokalypſe darthun. Doch ſcheint dieſe Geſtaltung der Theorie ſpätern Urſprungs und wegen der eigenthümlich jüdiſchen Hervorhebung des Weltſabbaths oder des 7ten Jahrtau-

Chronologie muß jede der 10 Wochen 700 Jahre und jeder Wochentag 100 Jahre umfaſſen, und es würde nur befremden können, wenn der Inhalt unſers Capitels dem widerſpräche. Allein dies iſt ſo wenig der Fall, daß er zum Theil erſt von dieſer Anſicht aus verſtändlich wird. Geben wir nun den Inhalt der einzelnen Wochen an und fügen zugleich unſere Erklärung kurz hinzu. In der erſten Woche am 7ten Tage (im 7ten Jahrhundert) wird Henoch geboren (aus dem Geſchlechtsregiſter Gen. V. lernen wir, daß er 622 a. m. c. geboren wird). In der zweiten Woche, heißt es weiter, wird die Schlechtigkeit ſich erheben. In dieſer Woche am Ende des erſten Tages a) wird der

---

ſends eine vollkommnere Entwickelung und Ausbildung der henochiſchen Anſicht. Daß Henoch dagegen in ſeinen chronolog. Zeitbeſtimmungen urſprünglich vom Daniel ausging, ſcheint daraus zu erhellen, daß der Prophet Daniel damals beſonders gefeiert und zu Aufſchlüſſen über eſchatologiſche Verhältniſſe verwandt wurde, daß ferner der Ausdruck Woche und beſonders die Zehnzahl der Wochen, ſo wie die 70 γενεαὶ ſich ſo am leichteſten und natürlichſten erklären, daß unſer Buch endlich ein 2000jähriges meſſianiſches Reich lehrt, während die entgegengeſetzte Anſicht faſt nothwendig auf einen Weltſabbath oder ein 1000jähriges Meſſiasreich zu führen ſcheint.

a) Das Ende der Sündfluth ſetzt Pſeudohenoch am Ende der 2ten Woche, alſo im Jahre der Welt 1400. Nach Gen. 8, 13. geſchah ſie im 601ten Lebensjahre des Noah. Dieſer ward alſo 799 geboren, was auf eine höchſt merkwürdige Weiſe mit dem Ende des erſten Tages der zweiten Woche nach unſerer Rechnung zuſammentrifft. — Man laſſe ſich in dieſer Auffaſſung nicht irre machen, durch folgende Stelle bei Fabricius a. a. O. S. 199.: Ἐν τῷ ἑκατοστῷ ἑξηκοστῷ (πεμπτῷ) ἔτει ταῦ Ἐνὼχ ὅπερ ἦν κοσμικὸν ασπς΄ κατ᾽ ἐπιτροπὴν τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ ὁ ἐπὶ τῶν ἄστρων Ἀρχάγγελος Οὐριὴλ ἐμήνυσε τῷ Ἐνὼχ, τί ἐστι μὴν καὶ τροπὴ καὶ ἐνιαυτὸς, ὡς ἐν τῇ βίβλῳ τοῦ αὐτοῦ Ἐνὼχ φέρεται, καὶ τὸ ἔχειν τὸν ἐνιαυτὸν πεντήκοντα δύο ἑβδομάδας καὶ ὅτι ἐτῶν ασπς΄ γίνονται ἡμερῶν μὲν μυριάδες μς΄ και θτνι ἑβδομάδων δὲ μυριάδες ς΄ καὶ ζνς΄, ἐν αἷς οὔτε μὴν οὔτε τροπὴ οὔτε ἐνιαυτοὶ οὔτε τὰ τούτων μέτρα τοῖς ἀνθρώποις ἐγνώσθησαν. Rührte freilich die Beſtimmung, daß das 1286te Jahr der Welt gleich ſei mit dem 165ten Jahre Henochs, von dem Verfaſſer unſers Buchs Henoch her, ſo würde unſere Berechnung der henochiſchen Wochen entweder gar nicht im Sinne des Verfaſſers, oder die in griechiſcher Sprache vorzugsweiſe bei Syncellus uns erhaltenen Bruchſtücke müßten, was doch jetzt ziemlich allgemein anerkannt wird, mit dem von Lawrence herausgegebenen äthiop. Texte nicht identiſch ſein. Allein die Jahrzahlen gehören dem Referenten an, wie man aus der Chronographie des Syncellus, ſ. corpus kommen, durch den das menſchliche Geſchlecht gerettet werden ſoll (Noah). Aber wenn der erſte Tag vollendet iſt (nach 800), wird die Ungerechtigkeit überhand nehmen und Gott wird das Gericht über die Sünder vollziehen (Sündfluth). In der dritten Woche lebt Abraham. In der vierten Woche wird das Geſetz gegeben. In der fünften Woche baut Salomo den Tempel. In der ſechsten Woche fährt Elias gen Himmel; der Tempel wird verbrannt und der Stamm der gerechten Wur-

---

script. hist. Byzantinae Vol. I. p. 60. ſehen kann. Was aus dem Buche Henoch entnommen iſt, iſt die Meinung, daß der Erzengel Uriel zuerſt den Henoch über Aſtronomie und die Länge der Zeiten belehrt habe. Dies wird uns auch ſonſt bezeugt **Euseb.** de praeparat. evangel. IX. 17. vgl. mit dem äthiop. Text von Lawrence 32, 2–4. 35, 2., wo aber die Zeitbeſtimmung fehlt, denn Pſeudohenoch rechnet gar nicht nach Jahren der Welt. Dieſe paßt dagegen vollkommen zur Chronologie des Syncellus. Das 165te Jahr Henochs iſt nach ihm das 1286te Jahr der Welt, denn Henoch wird nach ihm 1122 a. m. c. geboren. Vgl. das corp. hist. Byzant. Vol. II. p. 74 sqq. In ſeiner Berechnung der Weltjahre bis zur Sündfluth folgt Syncellus durchaus den großen Zahlen der LXX, die hier merkwürdig vom hebr. Original abweichen. Denn während die LXX. bis zum Anfang der Sündfluth 2242 Jahre zählen, hat der hebr. Text nur 1656, jene ſetzen die Geburt Henochs 1122 a. m. c., dieſer 622, nach jenen zeugt Henoch 165 Jahre alt den Methuſalah, nach dieſem war er erſt 65 Jahre alt, Gen. 5. 21. Pſeudohenoch, der bis zum Ende der Sündfluth 1400 Jahre zählt, ſchließt ſich hier ſichtlich mehr an den hebr. Text an. — Uebrigens iſt deutlich, daß die Lesatt bei Fabricius a. a. O. *ἐτῶν αοπςʹ γίνονται ἡμερῶν μὲν μυριάδες μςʹ καὶ ϑτνι* falſch ſei: es iſt nämlich ſtatt *ϑτνιʹ* zu leſen *ϑτϙʹ*. Die Lesart des Fabricius giebt 469710 Tage, und ſo viel Tage enthalten auch wirklich die genannten 1286 Jahre, wenn das Jahr zu 365 Tagen und etwa 6 Stunden gerechnet wird. Dagegen die letztere Lesart nur 469390 Tage giebt und alſo das Jahr nur zu vollen 365 Tagen berechnet. Allein daß letztere Berechnung im Sinne des Verfaſſers iſt, erhellt aus der gleich folgenden Angabe der Wochen, mit denen die 1286 Jahre gleich ſein ſollen. Denn die angegebenen 67056 Wochen erhält man, wenn man das Jahr bloß zu 365 Tagen oder zu 52 Wochen und 1 Tage berechnet, alſo 1286 mit 52 multiplicirt (66872 Wochen) und hiezu noch 1286 Tage oder 184 Wochen addirt. Iſt aber bei Angabe der Wochen nicht darauf Rückſicht genommen, daß das Jahr nicht bloß aus 365 Tagen beſtehe, ſondern aus 365 Tagen und etwa 6 Stunden, ſo müſſen wir daſſelbe auch bei der Angabe der Tage vorausſetzen. — Die von uns vorgezogene Lesart muß daher in die des Fabricius corrigirt ſein. — Das corp. script. hist. Byzant. a. a. O. hat unſere Lesart freilich im Text, doch ohne ſie gehörig zu begründen.

zel zerſtreut [a]) (babyloniſches Exil). In der ſiebenten Woche erhebt ſich ein verkehrtes Geſchlecht: viel ſind ſeine Thaten und verkehrt (die Verderbtheit vorzüglich zu den Zeiten der Maccabäer); die Gerechten werden belohnt und empfangen ſiebenfachen Unterricht über jeden Theil der Schöpfung [b]) (Eſra. Chaldäiſche Weisheit). Gegen Ende dieſer Woche, alſo gegen 4900 ſeiner Weltäre lebte der Verfaſſer: denn wie ſehr er auch die Zeit nach der Zerſtörung Jeruſalems ausgedehnt haben mag — Joſephus ſetzt dies Factum 640 v. Ch. — unmöglich kann er ſie ſo ſehr verlängert haben, daß er ſelbſt erſt im 8ten Jahrh. nach jener Zerſtörung gelebt hätte. Mit dem Ende dieſer Woche kommt die Zeit des Meſſias, der damals, gegen die Zeit der Geburt Jeſu, von Vielen ſehnlichſt erwartet wurde Luc. 2, 21—40. Matth. 2, 1 ff. In der achten Woche, der Woche der Gerechtigkeit, wird das Schwert des Gerichts geführt wider alle Unterdrücker. Die Sünder werden in die Hände der Gerechten überliefert, dieſe erlangen Wohnungen, werden aus der Zerſtreuung geſammelt (Dan. 12, 7.) und das Haus des großen Königs (der meſſianiſche Tempel) wird gebaut für immer. In der neunten Woche befeſtigt ſich das Reich Gottes immer mehr und verbreitet ſich über die ganze Welt. In der zehnten Woche am 7ten Wochentage wird das Endgericht gehalten, welches hier zunächſt in ſeiner Beziehung auf die gefallenen Engel betrachtet wird. Dann verſchwindet der alte Himmel und ein neuer Himmel entſteht. Alle himmliſchen Mächte ſcheinen mit ſiebenfachem Glanze für immer. Fortan ſoll keine Sünde mehr genannt werden in alle Ewigkeit. — Ueber den Inhalt der 3 letzten Wochen vgl. beſonders die Viſion Cap. 89, 29 ff. und dazu unſere Erklärung

---

[a]) Daraus, daß Pſeudohenoch der Zerſtreuung der Juden erſt nach der Verbrennung des Tempels erwähnt, folgt, daß er das babyl. Exil, mithin die 70 Jahre des Jeremias und, was damit zuſammenhängt, die 7 danieliſchen Wochen erſt von der Zerſtörung Jeruſalems datirt habe. Ebenſo das ihn hier copirende **Testament. Levi**, wovon unten.

[b]) Die letztern Worte zielen wohl beſonders auf die aſtronomiſchen und phyſicaliſchen Kenntniſſe, die in unſerm Buche mitgetheilt ſind, und die hiernach einen urſprünglichen Beſtandtheil deſſelben ausgemacht haben.

S. 163 ff. — Das meſſianiſche Reich dauert alle drei Wochen hindurch, mit Ausnahme des letzten Wochentages der letzten Woche, alſo 2000 Jahre.

Hiermit ſchließen wir unſere Mittheilungen aus dem Buche Henoch, weil unſer Zweck erreicht ſcheint, nämlich der, zu zeigen, wie ſich die Auffaſſung der daniel. 70 Wochen zu Jeſu Zeit unter den Juden geſtaltet habe. Dies iſt geſchehen, einmal durch die Erörterung der hierher gehörigen Stellen bei Joſephus und dann durch die des Buches Henoch, das ſchon um Jeſu Geburt abgefaßt, gewiß als Zeuge der damaligen Vorſtellungen gelten kann; und wenn es uns gelungen iſt nachzuweiſen, daß beide Gewährsmänner die Anſicht vollkommen beſtätigen, daß die Juden damals allgemein in Folge danieliſcher Weiſſagungen und auch der 70 daniel. Wochen an eine nochmalige baldige, wenn wahrſcheinlich auch nur theilweiſe Verwüſtung Jeruſalems und des Tempels geglaubt und an dieſe Verwüſtung unmittelbar die Erſcheinung des Meſſias angeſchloſſen haben, ſo wird dieſer freilich mühſame, aber nothwendige Gang der Unterſuchung hoffentlich allen Leſern nicht unwillkommen geweſen ſein.

Endlich läßt ſich aus ſichern Andeutungen des N. T. ſchließen, daß ſelbſt Jeſu unmittelbare Jünger zufolge unſerer danieliſchen Weiſſagungen eine für ſie noch zukünftige Zerſtörung Jeruſalems und des Tempels dachten und unmittelbar auf ſie die Erſcheinung des Meſſias folgen ließen, ja daß ſie in dieſer Meinung ihrer Zeit ſo befangen waren, daß ſie ſelbſt die deutlichen Belehrungen ihres Meiſters darüber unrichtig deuten konnten. Dieſe Thatſache kann uns nach dem Vorigen weder anſtößig a),

---

a) Anſtößig wäre dies Phänomen, ſofern ein ſolches Mißverſtändniß, falls es nicht nachweislich durch ein ſo mächtig wirkendes Intereſſe wie das angegebene hervorgerufen wäre, bei den Jüngern nothwendig eine ſo geringe Faſſungskraft oder eine ſo geringe Empfänglichkeit oder beides vorausſetzen würde, daß man einerſeits nicht begreifen könnte, wie ſie Jeſus dennoch zu Trägern ſeiner Heilsbotſchaft hätte erwählen und wenn erwählt, wie ſie nicht hätten durch ſeine Gemeinſchaft umgewandelt werden ſollen, und daß man andrerſeits ihrer Botſchaft auch in andern Punkten einen geringen Glauben beizulegen nicht würde umhin können. Ich denke, ſchon durch dieſe unabnoch unbegreiflich dünken; und Belege für ſie finden ſich allenthalben im N. T., beſonders in den Briefen des Apoſtels Paulus und der Apokalypſe. Doch beſchränken wir uns unſers Zwecks wegen auf die Rede Jeſu über die Zerſtörung Jeruſalems und ſeine Paruſie Matth. 24. 25. vgl. Marc. 13, 1 ff. Luc. 21, 5 ff., als auf den Sitz einer eigenthümlich chriſtlichen Eſchatologie; denn wie gewiß bereitwillig zugeſtanden wird, ſo haben Jeſu Jünger ihre eſchatologiſchen Ausſagen an ſeine Worte, ſo wie ſie ſie verſtanden, zunächſt angeknüpft. Unbeſtritten iſt, daß die Jünger ſeine Wiederkunft und nicht etwa nur ſeine geiſtige, ſondern ſeine perſönliche und leibhaftige, die Wiederkunft, deren Zweck iſt das allgemeine Gericht und die Vollendung des geſammten irdiſchen Daſeins, ſehr nahe dachten, und eben ſo gewiß iſt, daß ſie in dieſer ihrer Hoffnung getäuſcht wurden und mit ihnen die ganze älteſte chriſtliche Kirche, indem ſie ihren apoſtoliſchen Führern folgte. Es fragt ſich nur, ob wir den Grund dieſer falſchen Hoffnung ſchon in Chriſto zu ſetzen haben oder in einer falſchen Auffaſſung ſeiner Reden von Seiten ſeiner Jünger. Erſteres glauben wir entſchieden leugnen zu müſſen nicht bloß aus dogmatiſchen, ſondern ſchon aus hiſtoriſchen und exegetiſchen Gründen, indem wir den Irrthum allein ſeinen Jüngern zuſchreiben und dieſen aus einer zu großen Abhängigkeit von den über die danieliſchen Weiſſagungen herrſchenden Zeitvorſtellungen ableiten.

Weiſen wir zunächſt aus der Beſchaffenheit der evangeliſchen Berichte nach, daß die Jünger Jeſu die Zerſtörung Jeruſalems auf der einen Seite und die Erſcheinung des Meſſias, alſo, nachdem ſie in Jeſu den Meſſias erkannt hatten, ſeine Wiederkunft a) zum Gericht und das Weltende auf der andern Seite in

---

weisbare Conſequenz wird ſich das auf einem rein hiſtoriſchen Verfahren beruhende Ergebniß unſerer Unterſuchung über den Stand der Auslegung des Buches Daniel zu Jeſu Zeit manchen Leſern hinreichend empfehlen.

a) Beiläufig kann nur darauf aufmerkſam gemacht werden, daß der Ausdruck παρουσία τοῦ Χριστοῦ im neuteſt. Sinne kein von den erſten Chriſten erfundener, ſondern nur ein ſchon von ihnen vorgefundener Ausdruck kurzer Aufeinanderfolge ſetzten. Dieſes erhellt aber auf zweifache Weiſe. Erſtens aus der Veranlaſſung der Rede Jeſu und der Art, wie ſie uns erzählt wird. Alle drei Evangeliſten berichten uns die Veranlaſſung auf dieſelbe Weiſe. Jeſus hatte während ſeiner letzten Anweſenheit in Jeruſalem, wie gewöhnlich, den Tempel beſucht: denn es war natürlich, daß der Sohn gern in ſeines Vaters Hauſe war. Als er nun aus dem Tempel ſich wieder entfernt und beim Scheiden ſeinen mächtigen Bau mit wehmüthigem Blicke betrachtend zu ſeinen Jüngern von ſeinem Verfall und ſeiner Zerſtörung ſpricht, richten dieſe ſogleich die Frage an ihn: Wann wird das ſein, und was iſt das Zeichen deiner Paruſie und der Geſammtvollendung des (gegenwärtigen) Weltenlaufs? Matth. 24, 3. Wie kam es nun, daß ſie bei der Zerſtörung des Tempels ſogleich an die Erſcheinung des Meſſias und an das Weltende denken? Nach dem Vorigen kann die Antwort nicht zweifelhaft ſein: weil ſie nach der damals herrſchenden Auffaſſung des Daniel gewohnt waren, beides mit einander zu verbinden. Ja dieſe Gedankenverbindung war den Evangeliſten ſo natürlich, daß ſie auch dieſelbe bei ihren Leſern — und wohl mit Recht, wenigſtens bei dem judenchriſtlichen Theile derſelben — vorausſetzen zu dürfen glauben und ſomit jene auffallende Zuſammenſtellung beider Fragen gar nicht weiter motiviren. Dieſer Erklärung könnte man nur dadurch ausweichen, daß man entweder annähme, die Veranlaſſung des zweiten Theils der Frage ſei in dem evangeliſchen Berichte ausgelaſſen, oder durch die Annahme, daß die Jünger bloß nach der Zeit der Zerſtörung Jeruſalems und ihren Vorzeichen gefragt hätten. Allein im erſten Falle, wenn man auch von der Willkürlichkeit der Annahme abſieht, ſcheint doch immer eine Verwandtſchaft beider Materien angenommen werden zu müſſen, die ſich ſo am leichteſten begreift, wozu noch das kommt, daß ſich die

---

ſein kann, weil nämlich der eigenthümliche Inhalt dieſes Begriffs, daß derſelbe Chriſtus, der ſchon einmal dageweſen iſt, um unter den Menſchen zu leben und für ſie zu leiden und zu ſterben, in Herrlichkeit wiederkommen werde, in jenem Ausdrucke gar nicht hervorgehoben iſt.

Frage nach der Zeit der Zerſtörung am natürlichſten gleich an den Ausſpruch Jeſu, daß dieſe Zerſtörung eintreten werde, anreiht, bevor noch andere Zwiſchenreden verſchiedenen Inhalts eine Doppelfrage wie die unſrige motivirten. Im zweiten Falle könnte man ſich ſogar auf Luc. 21, 7., wo einfach bloß nach der Zeit, wann die Zerſtörung des Tempels eintrete, gefragt werde, vielleicht auch auf Marc. 13, 4. berufen wollen. Allein ſchon Marcus verweiſt in ſeinem πάντα ταῦτα συντελ. darauf hin, daß die Frage ſich auf Mehreres als auf das eine Factum der Zerſtörung des Tempels bezogen habe, und eben darauf weiſen die Worte τί τὸ σημεῖον bei beiden; denn es iſt deutlich, daß die Jünger mit dieſen Worten nur im Allgemeinen nach den Vorzeichen von gewiſſen Begebenheiten fragen, während ſie in dem andern Theil der Frage ſich ganz beſtimmt nach der Zeit (πότε) der Zerſtörung des Tempels erkundigen. Außerdem müßte man annehmen, daß Jeſus nicht nur auf Etwas geantwortet habe, wonach er nicht gefragt ſei, ſondern auch, daß in ihm ſelber die irrthümliche Verbindung der oben genannten Ereigniſſe ihren Grund gehabt habe, ſo daß wir daſſelbe von dem Herrn zugeben würden, was eben von ſeinen Jüngern geleugnet werden ſoll. Somit bleibt die angegebene Erklärung allein übrig, die auch durch ihre Natürlichkeit und ihre Uebereinſtimmung mit den ſonſt bekannten und oben nachgewieſenen Zeitvorſtellungen hinlänglich begründet ſcheint. Daſſelbe erhellt auch zweitens aus der Art und Weiſe, wie die Jünger die Antwort Jeſu auffaſſen; denn obgleich dieſer Zerſtörung Jeruſalems und Paruſie auch der Zeit nach aufs beſtimmteſte auseinanderhält und über letztere Nichts beſtimmen zu können geſteht, ſo denken doch jene beide Facta zu einander in der größten Zeitnähe. Die Zeitnähe, in der die Apoſtel und erſten Chriſten die Paruſie des Herrn ſonſt erwarteten, iſt bekannt; wir wollen hier nur noch kurz darſtellen, daß aus demſelben Vorurtheil eine Abänderung oder doch eine Beſtimmung der Worte des Herrn ſelber hervorging, die mit ihrem urſprünglichen Sinn nicht überall harmonirte. Am beſtimmteſten aber hat die Relation des erſten Evangeliums die Paruſie mit der Zerſtörung Jeruſalems unmittelbar verbunden. Sie unterſcheidet zwei Momente τοῦ τέλους a) 24, 14. oder τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος V. 3.: erſtens die Zerſtörung Jeruſalems, deren Zeichen das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως im Tempel iſt V. 15., ſammt den ſie begleitenden Phänomenen und Strafgerichten V. 15—28; zweitens die unmittelbar (εὐθέως V. 29.) auf ſie folgende, durch mancherlei Zeichen vorbedeutete Erſcheinung des Menſchenſohns V. 29. 30. ſammt dem, was damit zuſammenhängt, Sammlung der abgeſchiedenen Frommen, der ἐκλεκτοί, aus allen Himmeln V. 31. und das allgemeine Gericht 25, 31—46. Daſſelbe Zeitverhältniß der Zerſtörung Jeruſalems zur Paruſie Jeſu kehrt im Allgemeinen auch bei den beiden andern Evangeliſten wieder. Marcus, der auch hier am meiſten mit Matthäus übereinſtimmt, hat nur nicht die beſtimmte Faſſung. Er rechnet freilich die Zerſtörung Jeruſalems nicht ausdrücklich zum τέλος — denn dieſe Notiz hat Matthäus allein — und ſtatt des anſtößigen εὐθέως hat er das unbeſtimmtere ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις 13, 24., allein im Uebrigen findet ſich die Identität der Vorſtellung bis auf die einzelnen Worte wieder. Des Lucas Relation iſt dagegen zum Theil weit urſprünglicher, wenn er doch nach der Zerſtörung Jeruſalems noch eine πλήρωσις der καιροὶ ἐθνῶν ſetzt 21, 24. und im Folgenden dann die Vorzeichen der Paruſie angiebt, ohne irgend eine Partikel der Zeitnähe zu ge-

---

a) Man könnte darüber ſtreiten, ob der Abſchnitt V. 15—28., alſo die Schilderung der Zerſtörung Jeruſalems im Sinne des Matthäus ein integrirendes Moment des τέλος ſein ſoll oder nicht. Wenn das οὖν V. 15. ſtreng genommen werden, alſo ſich auf etwas Vorhergehendes beziehen und nicht etwa gleichbedeutend mit δὲ einen ganz neuen Gedanken einführen ſoll, gewiß. Doch auch durch die entgegengeſetzte Annahme wird eigentlich Nichts gewonnen, weil doch immer das εὐθέως V. 29. bleibt, das die Zeit der Paruſie unmittelbar mit den Tagen der jüdiſchen Bedrängniß verbindet. Denn weder wird man dies von einer langen Zwiſchenzeit, von wer weiß wie viel tauſend Jahren verſtehen, noch mit Hengſtenberg annehmen wollen, daß es nicht ſowohl eine Aufeinanderfolge der geweiſſagten Begebenheiten in der Wirklichkeit, ſondern eine Aufeinanderfolge ihrer Vergegenwärtigung in der der unmittelbaren Anſchauung hingegebenen Seele Jeſu involvire. Denn davon ſteht Nichts im Text, und ſo läßt ſich jede Zeitbeſtimmung rechtfertigen, und endlich die Jünger wollen das wirkliche Zeitverhältniß dieſer Begebenheiten wiſſen.

brauchen V. 25. Damit ſtimmen die Worte Jeſu V. 9. οὐκ εὐθέως τὸ τέλος. Denn wie aus der Conſtruction der Frage der Jünger wie der Antwort Jeſu und aus Vergleichung von V. 11 und 25. hervorgeht, ſo ſollen Luc. 21, 8. 9. die Vorzeichen der Zerſtörung Jeruſalems, V. 10 und 11. dagegen die Vorzeichen der Paruſie Jeſu [a]), V. 10—19. endlich das Schickſal der Gläubigen bis zu jenen beiden Factis (πρὸ δὲ τούτων πάντων V. 12.) und auch noch nach dem erſten Factum beſchreiben. Somit ſagt Jeſus ganz beſtimmt daß man die Vorzeichen, die auf die Zerſtörung Jeruſalems deuteten, nicht auch auf die Zeit des Weltendes deuten möchte; denn dies komme dann noch nicht ſogleich (οὐκ εὐθέως). Dieſe Worte ſind alſo beſtimmt gegen die damals herrſchende Erwartung der Juden gerichtet, welche beide Ereigniſſe unmittelbar mit einander verknüpfte. Trotz dem aber, daß Lucas beſonders an dieſen Stellen eine größere Urſprünglichkeit ſeiner Relation bewahrt hat, ſo verfällt er doch am Ende derſelben in den damals allgemeinen Irrthum, die Paruſie des Menſchenſohns ſich ſehr nahe zu denken. Denn er denkt nach V. 31 und 32. die Enthüllung der βασιλεία τοῦ θεοῦ, die hier natür-

---

a) Die Verſchiedenheit von V. 10 u. 11. und dem kurz Vorhergehenden dem Inhalt und der Zeit nach hebt Lucas noch durch die Worte τότε ἔλεγεν αὐτοῖς, die er allein lieſt, hervor V. 10. Uebrigens läßt ſich hier die Uebereinſtimmung der ſynoptiſchen Berichte auf folgende Weiſe darthun. Dem οὐκ εὐθέως τὸ τέλος des Lucas entſpricht das οὔπω ἐστὶ τὸ τέλος der beiden andern Evangeliſten Matth. 24, 6. Marc. 13, 7.; nur daß Letzteres die Vorſtellung einer Nähe der Paruſie nicht ſo beſtimmt abwehrt. In ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπὶ ἔθνος κ. τ. λ. wird bei Matthäus und Marcus der Grund (γάρ) angeführt, warum die kurz vorhergenannten Ereigniſſe noch nicht das Ende (τὸ τέλος) ſeien. Denn zur Zeit des Endes gehört eben noch das ἐγερθῆναι ἔθνος ἐπὶ ἔθνος κ. τ. λ. Matth. 24, 29. Marc. 13, 24. oder wie dies an unſeren Stellen ausgedrückt wird, »alles dies ſei ſchon der Anfang der ὠδίνων oder des τέλος.« Somit ſind bei Matth. V. 7. 8. und bei Marcus V. 8 u. 9. Anfang wie Zwiſchenſätze zu betrachten, die Merkmale einer ſpätern Zeit angeben und bloß das frühere οὔπω τὸ τέλος begründen ſollen. Mit dem τότε παραδώσουσιν des Matthäus und dem βλέπετε δὲ ὑμεῖς des Marcus knüpft die Rede wieder an den Hauptgedanken an, der hier behandelt wird Matth. V. 6. u. Marc. 7., nämlich die Beſchreibung der dem τέλος voraufgehenden Zeit. Lucas drückt dies Verhältniß der einzelnen Sätze nur beſtimmter in ſeinem πρὸ δε τούτων πάντων V. 12. aus.

lich im engſten Sinne zu faſſen iſt, noch zur Zeit des mit ihm zugleich lebenden Menſchengeſchlechts (der γενεὰ αὕτη) eintretend und heißt die Chriſten beten V. 36., daß ſie gewürdigt würden, lebendig den Tag der Wiederkunft Jeſu zu erreichen und dann vor ſeinem Richterſtuhl zu beſtehen, wodurch er in den offenbarſten Conflict mit ſeiner frühern Darſtellung tritt. Denn wenn doch nach ihm wenigſtens eine längere Zeit — wie lange, iſt nicht geſagt — zwiſchen der Zerſtörung Jeruſalems und dem Tag des Herrn verſtreichen ſoll, wenn in dieſer Zwiſchenzeit noch erſt die mannichfachſten Ereigniſſe, Zeichen und Wunder geſchehen und die Zeiten der Heiden erfüllt werden ſollen; wie lange ſoll nach ihm das eine Menſchengeſchlecht dauern, da doch nach der gewöhnlichen Rechnung ſchon von der Zeit an, da Jeſus dieſe Worte ſprach, bis zur Zerſtörung Jeruſalems etwa ein ganzes Geſchlecht verging. Daß aber Lucas oder die Quelle, aus der er ſchöpfte, dennoch in dieſen Conflict geriethen, ſtellt die Macht der damals herrſchenden danieliſchen Eſchatologie aufs deutlichſte ans Licht.

Geben wir nun außer den bereits angeführten noch einige andere Gründe an, aus denen wir die Anſicht Jeſu, ſofern ſie von der ſeiner Zeit abwich, erſchließen dürfen, in der er wieder nur dieſes beſtätigte, daß er auch in dieſer Beziehung nicht unter das Geſetz der Zeit geſtellt war, daß er ihr diente, ſondern daß er ſie beherrſchte und verklärte. Dahin gehört zunächſt, daß nach ſeinen eignen Worten erſt dann die Zeit des τέλος kommen ſolle, wenn das Evangelium des Reichs auf der ganzen Erde verkündet wäre Matth. 24, 14., oder, wie er dies Apſt. 1, 8. ausdrückt, bis ſeine Jünger von ihm gezeugt hätten ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. Damit kann er nicht bloß die Verkündigung gemeint haben, ohne daß das Wort in den Herzen ſeiner Hörer Frucht gewirkt und ein neues Leben hervorgerufen hätte — denn es ſoll ja nur ein Hirt und eine Heerde ſein Joh. 10, 16. — und auch ſo wäre die Weiſſagung des Herrn nicht eingetroffen. Sondern er muß damit die extenſive und intenſive Entwicklung und Verbreitung des Reiches Gottes auf Erden gemeint haben. Wie aber eine ſolche ſchwärmeriſche Hoffnung wie die, daß ſich jene Entwicklung ſchon gleich nach der Zerſtörung Jeruſalems vollendet haben würde, um in der συντελεία τοῦ αἰῶνος auf immer fixirt und abgeſchnitten zu werden, ich will nicht ſagen mit dem Bilde des Erlöſers, ſondern nur mit einer gewöhnlichen geſunden Weltbetrachtung — und das iſt doch das Wenigſte, was wir nach den evangeliſchen Berichten Jeſu beilegen müſſen — ſich zuſammenreimen laſſe, darüber mögen Andere Rechenſchaft geben. Sodann paßt die Schilderung des Matthäus und Marcus von den Tagen der großen Bedrängniß, die der Wiederkunft Chriſti voraufgehen ſollen, obgleich ſie von ihnen durch das γάρ (Matth. 24, 21. vgl. Marc. 13, 19.) beſtimmt auf die Zerſtörung Jeruſalems bezogen werden — nur die beiden erſten Synoptiker aber laſſen beide Ereigniſſe unmittelbar auf einander folgen — gar nicht auf dieſe Zerſtörung. Denn wer möchte von der Zerſtörung Jeruſalems die Worte deuten, daß ſie eine ſo große Trübſal geweſen ſei, wie nicht geſchehen ſei ἀπ᾽ ἄρχης τοῦ κόσμου ἕως τοῦ νῦν und wie auch in Zukunft nicht ſein würde. Dies paßt nur von der ſchlimmen Zeit, der ἡμέρα πονηρά Epheſ. 6, 13., die dem Weltgerichte voraufgehen wird, in der auch das Böſe im Gegenſatze und Kampfe mit dem Guten ſeinen Culminationspunkt erreichen ſoll 2 Theſſ. 2, 1 ff. Eben ſo wenig paßt auf die Zerſtörung Jeruſalems das Folgende, daß, wenn jene Tage nicht verkürzt würden, kein Menſch würde errettet werden (οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ) a). Denn bei jenem Ereigniſſe litten nur die Bewohner Judäas, nicht alle Bewohner der Erde, dagegen die Verheerung vor dem Weltgerichte ſich über die ganze Erde erſtrecken ſoll. Die falſche Beziehung dieſer Ausſprüche Jeſu von Seiten der Evangeliſten erklärt ſich daraus, daß ſie auf danieliſche Stellen anſpielen Dan. 12, 1. und 9, 24 b) und dieſe

---

a) Lucas hat in der Parallelſtelle V. 23. ἔσται μεγάλη ἀνάγκη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ κ. τ. λ.

b) Ich werde hier nach dem Matthäus die Stellen aus dem Daniel angeben, auf die wahrſcheinlich Anſpielungen vorkommen. Matth. 24, 3. (συντελεία τοῦ αἰῶνος) Dan. 12, 13. und wo ſonſt ähnlich das קֵץ vorkommt, vgl. τὸ τέλος Matth. V. 6 u. 14. διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνοdamals allgemein auf die Zerſtörung Jeruſalems durch die Römer bezogen wurden. Dem könnte man leicht abhelfen, wenn man ſich Marc. 13, 19. einen größern Einſchnitt denkt und etwa lieſt: *Καὶ ἔσονται ἡμέραι καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις θλίψις κ. τ. λ.*, womit ich nicht etwa meine, die urſprünglichen Worte Jeſu oder auch die des Marcus hergeſtellt zu haben — denn letzterer hat gewiß nicht ſo geſchrieben; aber den Sinn der erſtern glaube ich erreicht zu haben [a]), vgl. Luc. 17, 22 ff. Endlich ſagt Jeſus ſelber auch nach der Relation der Synoptiker, daß er die Zeit des allgemeinen Gerichts oder, was auf daſſelbe hin-

---

μίαν Matth. 24, 12. vgl. Dan. 8, 23. 12, 10. Matth. 24, 13. vgl. Dan. 12, 12. Matth. 24, 15. *τὸ βδέλ. τῆς ἐρημώσεως* vgl. Dan. 9, 27. *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* vgl. Dan. 9, 25. Matth. 24, 21. vgl. Dan. 12, 1. Matth. 24, 22. (*ἐκολοβώθησαν*). vgl. Dan. 9, 24 (נחתך). Matth. 24, 30. vgl. Dan. 7, 13 ff. Matth. 25, 46. vgl. Dan. 12, 2. Sind auch einzelne von dieſen Beziehungen an ſich dunkel, ſo ſtützen ſie ſich doch gegenſeitig.

[a]) Zu demſelben Reſultat rückſichtlich der wahren Beziehung der *ἡμέραι θλίψεως* kann man auch auf indirectem Wege aus dem *πτῶμα* (= ſittliches Verderben) gelangen, das Matth. 24, 28. als Merkmal der Paruſie Jeſu erwähnt wird. Der unſittliche Geiſt nämlich, der weſentlich der antichriſtliche iſt, kann ſich erſt in ſeiner Allgemeinheit und Furchtbarkeit entfalten, wenn er in Gegenſatz tritt zu dem Reiche Chriſti, alſo erſt, wenn dieſes ſich über die ganze Erde verbreitet hat. Die Vollendung dieſes ſeines Reiches konnte Jeſus aber unmöglich ſchon ſo nahe nach der Zerſtörung Jeruſalems ſetzen. Folglich u. ſ. w. Der Zuſammenhang von V. 28. mit dem Vorhergehenden iſt folgender. Es wird von der Paruſie des Menſchenſohns geſprochen und dieſe auf der einen Seite beſtimmt als eine ſolche, die nicht in der Wüſte oder in den Kammern geſchehe V. 26., ſondern eine ſichtbare und glänzende ſei, entgegengeſetzt ſeiner frühern Erſcheinung in Niedrigkeit. Dies geſchieht unter dem Bilde des Blitzes (*φαίνεται*) V. 27. Auf der andern Seite war die Paruſie auch ſo dargeſtellt, daß ſie nicht auf dieſen oder auf den Ort ſich beziehe, ſondern allerwärts ſei V. 23., und auch dieſes, aber natürlich nur die verzehrende Allgegenwart des Meſſias ließ ſich unter dem Bilde des Blitzes darſtellen, denn der Blitz leuchtet *ἀπὸ ἀνατολῶν ἕως δυσμῶν*. Beide Beziehungen des Bildes ſind V. 27. in prägnanter Kürze zuſammengefaßt. Von der verzehrenden oder ſtrafenden Allgegenwart Chriſti wird nun V. 28. noch ein beſonderer Grund angegeben. Denn (*γάρ*) *ὅπου ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί*: wo die Sünde, dort die Strafe. Nun iſt aber die Sünde auf der ganzen Erde verbreitet. Folglich u. ſ. w. vgl. Luc. 17, 23. 24. 37. Aehnlich Hengſtenberg a. a. O.

auskommt, ſeiner Wiederkunft nicht beſtimmen könne. Ich berufe mich hier zunächſt auf Marc. 13, 28—37., vgl. Matth. 24, 32—25, 13. Luc. 21, 29—36.; denn nach allen Indicien iſt, wenn man das Verhältniß der erſten beiden Evangelien zu einander vergleicht, über dieſen Theil der Lebensgeſchichte Jeſu Marcus die urſprüngliche, Matthäus dagegen die abgeleitete Quelle [a]). Bei Marcus iſt Folgendes der Gedankengang. Jeſus will zuerſt V. 28. 29. ſeinen Jüngern das Verhältniß der Vorzeichen zu den geweiſſagten Begebenheiten an einem Gleichniſſe deutlich machen. Er entlehnt dieſes vom Feigenbaum. So gewiß man daraus, wenn der Feigenbaum Blätter bekommt, auf die Nähe des Sommers ſchließen kann, ſo gewiß iſt der Schluß vom Daſein der angegebenen Vorzeichen auf die Nähe der vorbedeuteten Begebenheiten. Dieſe Begebenheiten werden dann nach der Zahl ihrer Vorzeichen auch zwiefach mit Bezug auf die Zeit ihres Eintritts beſchrieben. Die eine und erſte Begebenheit, alſo die Zerſtörung Jeruſalems, ſoll ſich noch während des Ablaufs des gegenwärtigen Geſchlechts (ἡ γενεὰ αὕτη) ereignen. Das iſt zuverläſſiger, als die ſogenannten ewigen Geſetze der Natur und das Beſtehen der gegenwärtigen Weltkörper V. 30. 31. Ueber die andere Begebenheit aber, den Tag des Herrn, laſſe ſich in zeitlicher Beziehung gar Nichts feſtſtellen, davon wiſſe Niemand, auch der Sohn nicht, ſondern allein der Vater. Darum ſolle man beten und wachen, damit man nicht unvorbereitet von der Ankunft des Herrn übereilt werde, V. 32—37. — Zu V. 29. iſt zu merken, daß die Worte ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις vgl. auch Matth. V. 33. kein beſtimmtes Subject haben. Dies iſt ganz recht, denn das Subject iſt allgemeiner Natur, es handelt ſich um den Inhalt der Geſammtweiſſagung Jeſu oder von den beiden Factis zugleich, der Zerſtörung Jeruſalems und der vollendeten Erſcheinung des göttlichen Reichs, die erſt mit der Paruſie eintritt. Einſeitig daher iſt die Erklärung beim Lucas: ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, womit nun bei ihm die irrthümliche Beziehung des einen Geſchlechts auf die Paruſie Chriſti nothwendig zuſammenhängt. Ferner iſt das πάντα ταῦτα beim Marcus V. 30. gar nicht nothwendig von der Geſammtheit deſſen, was Jeſus überhaupt im Vorhergehenden geſagt hat, alſo mit Einſchluß ſeiner Paruſie zu verſtehen. Vielmehr iſt durch den Zuſammenhang, in den die Worte hier geſtellt ſind, eben dieſe und Alles, was ſich auf ſie bezieht, von jener Geſammtheit beſtimmt ausgeſchloſſen. Denn wie nicht zu leugnen iſt, ſo ſteht die ἡμέρα ἐκείνη und die ὥρα ἐκείνη, d. i. der zukünftige Tag [a]), identiſch mit dem Tage des

---

[a]) Den Beweis hievon denke ich, ſo Gott will, nächſtens in einem beſondern Werke zu liefern, das die urſprünglichen vom Apoſtel ſelbſt herrührenden Stücke des Evangeliums Matthäi von den ſpätern Zuſätzen ſeines griechiſchen Ueberarbeiters zu ſcheiden unternehmen wird. Im Allgemeinen kann das ſupponirte Verhältniß des Matthäus zum Marcus in unſern Capiteln nach dem Vorigen nicht mehr auffallen, womit natürlich zuſammenhängt, daß die Relation des Matthäus in dieſen Capiteln nach meiner Meinung größtentheils von dem Ueberarbeiter herrühren wird, der die unbeſtimmter gehaltenen und mit den urſprünglichen Worten Jeſu mehr übereinſtimmenden Zeitbeſtimmungen des Marcus, vielleicht in Folge der mißverſtandenen Ermahnung Jeſu: ὁ ἀναγινώσκων νοείτω Matth. 24, 15., aus dem Buche Daniel, ſo wie man es damals allgemein verſtand, näher zu beſtimmen ſucht. Uebrigens ſtützt ſich die folgende Argumentation im Ganzen nur wenig auf dieſe Annahme, welche im Gegentheile auch ohne ſie ihre Beweiskraft behält, da hier der Text in beiden Evangelien nur wenig variirt. Wir erwähnen ſie hauptſächlich deßwegen, damit hervorgehe, daß wir die apoſtoliſche Sorgfalt des Matthäus in einem weſentlichen Punkte durch die Reſultate unſerer Unterſuchung nicht hinter die eines bloßen Evangeliſten zurückzuſetzen genöthigt werden.

---

[a]) Die ἡμέρα ἐκείνη (Matth. 7, 22. Luc. 21, 34.) und die ὥρα ἐκείνη in dieſem Sinne ſind bekannte neuteſt. Begriffe und nachgebildet dem ὁ αἰὼν ἐκεῖνος Luc. 20, 35., dem der αἰὼν οὗτος, die gegenwärtige Weltperiode, correſpondirt Matth. 12, 32. Marc. 10, 30. Luc. 16, 8. In demſelben Sinne ſteht auch die ἐσχάτη ἡμέρα Joh. 6, 39. 40. 11, 24. und die ἐσχάτη ὥρα 1 Joh. 2, 18. — Kaum hinzuzufügen iſt, daß jene Ausdrücke im ſtrengſten Sinne, nicht von der Zeit unmittelbar nach der Geburt Jeſu, ſondern von der mit ſeiner zweiten und letzten Offenbarung in Glanz und Herrlichkeit beginnenden ewigen Zeit — denn beide Bedeutungen gehen im N. T. bekanntlich neben einander her — zu deuten ſind.

Herrn, ganz beſtimmt dem, was in dem πάντα ταῦτα begriffen iſt, gegenüber, und von dieſem Tage eben geſteht Jeſus, Nichts ausſagen zu können, während er doch die Zeit der übrigen Begebenheiten ziemlich genau (ἡ γεν. αὕτη) beſtimmt. Dieſer Folgerung könnte man etwa nur durch folgende Deutung ausweichen. Man gebe zu — denn das könne allerdings nicht geleugnet werden — daß zwiſchen V. 30 und 32. ein Gegenſatz beſtehe, allein der ſei nicht in dem, was geſchehen ſolle, zu ſuchen — dieſes ſei in beiden Verſen daſſelbe, die Geſammtheit der von Jeſu vorherverkündeten Begebenheiten mit Einſchluß ſeiner Paruſie — ſondern in der Zeitbeſtimmung, wann es geſchehen ſolle. Dieſe könne nur mehr allgemein (ἡ γενεὰ αὐτὴ V. 30.) gehalten werden, das Genauere dagegen, wie Tag und Stunde, ſei unbekannt. Allein dann bleibt ἐκείνης durchaus unerklärt und unerklärlich, da bei jener Annahme bloß περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἢ τῆς ὥρας κ. τ. λ., oder etwa περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνων τῶν ῥημάτων κ. τ. λ. hätte geſchrieben werden müſſen. Wollte man ſich dagegen auf die Relation des Matthäus, der gerade hier etwas anders lieſt a), als auf die urſprünglichere zurückwerfen, ſo könnte man ſich vielleicht verſucht fühlen, in jenen Worten ein ſogenanntes **Hendiadys** anzunehmen, indem man erklärte: Ueber jenen Tag aber und zwar die Stunde, d. h. über die Stunde jenes Tages u. ſ. w., und nun ebenfalls behaupten, daß hier nur eine genauere Mittheilung über jenen Tag, nicht aber eine allgemeinere Beſtimmung ſeines Eintritts, die eben in der γενεὰ αὕτη gegeben ſei, als unmöglich dargeſtellt werde. Allein dieſe Erklärung iſt durchaus unſtatthaft, denn theils hätte dann vor ὥρας der Artikel ſtehen müſſen, theils iſt auch die Annahme eines **Hendiadys** nur dann möglich, ſobald beide Theile eines und deſſelben Begriffs, ſo wie ſie für ſich geſetzt ſind, ſo auch

---

a) Er hat περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν κ. τ. λ., läßt mithin den Artikel vor ὥρας aus und lieſt ſtatt des ἢ des Marcus καί.

für ſich in Betracht kommen. Es müßte alſo bei Annahme deſſelben an unſerer Stelle ſchon in dem ἡμέρας ἐκείνης *an ſich* ein Gegenſatz zu dem Vorhergehenden enthalten ſein, der durch das folgende ὥρας nur geſchärft und von einer andern Seite betrachtet würde, womit die Behauptung, daß das πάντα ταῦτα im Vorhergehenden auch *das* in ſich faſſe, was ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ geſchehen ſoll, nothwendig zuſammenfällt. Somit bleibt für den Matthäus nur folgende Erklärung übrig. *Ueber jenen Tag aber und jene Stunde hat keiner eine Kenntniß*, d. h. nach dem Zuſammenhange: während ſich die übrigen Begebenheiten, die Zerſtörung Jeruſalems und was ihr voraufgeht, auf eine gewiſſe Zeit zurückführen laſſen, bis zu der ſie geſchehen werden, ſo fehlt über die Paruſie des Menſchenſohns eine ſolche Kenntniß ganz und gar. — Daſſelbe würde auch der Sinn der Stelle bei Marcus ſein, bei der Annahme, daß beide Evangelien gleich gut den Sinn der Worte Jeſu wiedergeben. Statt des »und« des Matthäus würde hier nur ein »oder« eintreten. Allein es läßt ſich nicht leugnen, daß der Zuſatz τῆς ὥρας, ſo gefaßt, wie eben geſchehen iſt, etwas Müſſiges hat, wie es nicht urſprünglich aus Jeſu Munde ausgegangen ſein kann; und nach dem Texte des Marcus, dem wir ſchon oben hier eine größere Urſprünglichkeit beigelegt haben, läßt ſich τῆς ὥρας wirklich noch anders a) erklären. Wir überſetzen: *Ueber jenen Tag aber oder ſogar* (ἢ) *über die Stunde* (dieſes Tages) *hat Niemand eine Kenntniß*. Nicht einmal im *Allgemeinen*, will Jeſus ſagen, weiß ich Euch die Zeit jenes Tages und meiner Paruſie anzugeben, wie ich das von der Zerſtörung Jeruſa-

---

a) Dies gilt nicht von dem Texte des Matthäus, weil dieſer theils καὶ lieſt, theils und beſonders aber, weil ihm der Artikel vor ὥρας fehlt, dieſes Wort mithin ſowohl an dem Artikel, als an dem ἐκείνης des eng verbundenen ἡμέρας participiren muß. Das Müſſige, was in dem tautologiſchen Zuſatz ἡ ὥρα ἐκείνη = ἡ ἡμέρα ἐκείνη liegt, würde nur wegfallen, wenn ſich beide Ausdrücke zu einander verhielten wie der Theil zum Ganzen. Allein dieſe Annahme ſcheint nicht im Sprachgebrauche begründet zu ſein, denn die ὥρα ἐσχάτη iſt ebenfalls ein *längerer* Zeittermin 1 Joh. 2, 18.

lems gethan habe, wie viel weniger ſeine Stunde, wenn Ihr mich darnach fragen ſolltet! — Wie man aber auch das Verhältniß des Marcus zum Matthäus hier beſtimmen mag, aus beiden Relationen geht in den angeführten Stellen das deutlich genug hervor, daß Jeſus nur die Zeit der Zerſtörung Jeruſalems beſtimmt, dagegen die Zeit ſeiner Paruſie für durchaus unbeſtimmbar erklärt hat. Daſſelbe geht aus Marc. V. 31. vgl. die Parallſt. hervor. Denn wenn er hier doch ſo beſtimmt verſichert (wenn auch Himmel und Erde vergehen, meine Worte werden nicht vergehen), daß ſein Ausſpruch V. 30. ſich noch für die gegenwärtige γενεά erfüllen ſolle, dieſer aber auf ſeine Paruſie a), über deren zeitlichen Eintritt er doch mindeſtens geſagt nach V. 32 ſelber keine vollkommene Gewißheit hatte, bezogen werden müßte, ſo würde er, da der Tag des Herrn und mit ihm das Weltende auch jetzt noch nicht gekommen iſt, durch eine bewußte Unvorſichtigkeit es ſelber verſchuldet haben, wenn man auch in den übrigen Dingen, von denen die wenigſten ſo ſtark bekräftigt ſind, an der Zuverläſſigkeit ſeiner Worte zweifelte. Dagegen wenn mit uns bei dem πάντα ταῦτα V. 30. an die Zerſtörung Jeruſalems und das, was damit zuſammenhing, gedacht wird, die γενεά wie gewöhnlich zu 40 Jahren gerechnet, ſeine Weiſſagung aufs vollkommenſte erfüllt iſt. Ferner iſt zu beachten die Form, in der uns die Frage der Jünger bei den Synoptikern aufbewahrt iſt, Matth. 24, 3. Marc. 13, 4. Luc. 21, 7. Während ſie nämlich ausdrücklich nach der Zeit der Zerſtörung des Tempels fragen (πότε ταῦτα ἔσται), fragen ſie doch nur nach dem σημεῖον der Paruſie Jeſu und des damit ver-

---

a) Schwerlich aber wird es wohl Jemand, wenn er nicht zugleich die Relation der Evangeliſten von Grund aus verwirft, im Ernſte einfallen, bei unſerer Paruſie nur an eine geiſtige Gegenwart Chriſti in den Gliedern ſeiner Gemeine, an den Chriſtus in uns zu denken. Denn iſt Chriſtus erſt nach der Zerſtörung Jeruſalems in ſeine Kirche gekommen? Denn früher kann die Paruſie, von der in unſerm Cap. die Rede iſt, auch nach der von uns verworfenen Meinung nicht geſetzt werden. Und dann vgl. die concrete Schilderung dieſes Chriſtus Matth. 24, 30. 31. 25, 31. und die Parallele.

knüpften Weltendes, worin deutlich das Bewußtſein ausgeſprochen liegt, daß Jeſus über die Zeit dieſer letzten Facta Nichts gelehrt habe. Endlich iſt nach Act. 1, 6. 7. einmal die Frage der Jünger: *Κύριε, εἰ ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ* (der Ausgießung des heil. Geiſtes) *ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ* und dann die Antwort Jeſu: *οὐχ ὑμῶν ἐστι γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ* zu berückſichtigen; woraus zweierlei gefolgert werden kann, erſtens, daß Jeſus bis dahin Nichts über die Zeit der Vollendung ſeines Reichs gelehrt hätte; denn warum fragen ſonſt die Jünger nach ihr — und dann, daß nach Jeſu Ausſpruch über dieſe Zeit Niemand eine Kenntniß habe als der Vater. Merkwürdig iſt, daß das *γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς*, wovon das erſte eine allgemeine, das letzte eine ſpeciellere Zeitangabe involvirt, ganz dem entſpricht, was wir als Inhalt von Marc. 13, 32. aufgeſtellt haben, und die von dieſer Stelle gegebene Erklärung alſo beſtätigt. — Somit iſt deutlich, daß Jeſus zwar den Eintritt der Zerſtörung Jeruſalems innerhalb des Verlaufs der nächſten Generation ſetzt, die Zeit ſeiner Paruſie aber, die nach der damals herrſchenden Zeitanſicht unmittelbar darauf folgte, durchaus unbeſtimmt läßt, und zwar aus dem ausdrücklich hervorgehobenen Grunde, weil ſich über ſie nichts Näheres beſtimmen laſſe. Sehen wir aber von hier aus noch einmal auf die Beſtimmung des Zeitverhältniſſes zurück, in dem die Vorzeichen der Paruſie zu dem voraufgehenden Factum der Zerſtörung Jeruſalems, zumal nach dem *εὐθέως* des Matthäus, nach der Relation der beiden erſten Evangelien ſtehen ſollen: ſo erhellt wiederum, daß die Verkürzung des zwiſchen beiden Facten liegenden Zwiſchenraums nicht von Jeſu ſelber, ſondern von den Evangeliſten und der damaligen Zeitanſicht ausgegangen ſein muß. Denn ſollte nach Jeſu Meinung ſeine Paruſie unmittelbar nach der Zerſtörung Jeruſalems erfolgen, ſo hätte er nicht von einer völligen Unbeſtimmbarkeit derſelben in zeitlicher Beziehung ſprechen können, vielmehr wäre die Zeit ſeiner Paruſie durch die chronologiſche Beſtimmung jener Zerſtörung, der ſie ja unmittelbar folgen ſoll, zugleich mit beſtimmt worden, ja das erſte Factum wäre in der Reihefolge der Begebenheiten durch ſein εὐθέως noch genauer beſtimmt als das andere durch die γενεὰ αὕτη.

Somit können wir uns in folgender tabellariſchen Ueberſicht den urſprünglichen Gedankengang der Worte Jeſu in der uns von den Synoptikern aufbewahrten Rede anſchaulich machen, indem wir noch einmal bemerken, daß wir hier nur zwei ſelbſtſtändige Quellen, die des Lucas und Marcus, finden, Matthäus aber bis zu 24, 37. ſich nur wie der Ueberarbeiter und Commentator zum Marcus verhält. Doch kommt es uns hier zunächſt nur auf die chronologiſche Aufeinanderfolge der geweiſſagten Begebenheiten an.

<table>
<tr><th>Marcus.</th><th>Matthäus.</th><th>Lucas.</th></tr>
<tr><td colspan="3">1) Bericht über die Vorzeichen der Zerſtörung Jeruſalems nebſt gelegentlicher Angabe einiger Vorzeichen der Paruſie Jeſu Marc. 13, 8. 9. Matth. 24, 7. 8. Luc. 21, 10. 11.</td></tr>
<tr><td>XIII. 5—13.</td><td>XXIV. 4—14.</td><td>XXI. 8—19.</td></tr>
<tr><td colspan="2">Identität im Weſentlichen.</td><td>Vorzug einer anſchaulichern chronol. Ordnung.</td></tr>
<tr><td colspan="3">2) Darſtellung der Zerſtörung Jeruſalems und der dann herrſchenden Trübſal.</td></tr>
<tr><td>XIII. 14—23.</td><td>XXIV. 15—28.</td><td>XXI. 20—24.</td></tr>
<tr><td colspan="2">Marc. und Matth. vermiſchen die <i>μεγάλη θλίψις</i>, welche der Paruſie des Menſchenſohns voraufgehen ſoll, mit der Trübſal zur Zeit der Zerſtörung Jeruſalems. Matth. rechnet letztere ſchon zum <i>τέλος</i>.</td><td>Vorwiegende Urſprünglichkeit. Die <i>καιροὶ ἐθνῶν</i>.</td></tr>
<tr><td colspan="3">3) Das Zeitverhältniß der Vorzeichen der Paruſie und dieſer ſelbſt zur Zerſtörung Jeruſalems.</td></tr>
<tr><td>XIII. 24—27.</td><td>XXIV. 29—31.</td><td>XXI. 25—28.</td></tr>
<tr><td><i>ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.</i></td><td><i>εὐθέως.</i></td><td>Ohne Zeitbeſtimmung.</td></tr>
<tr><td colspan="3">Das Verhältniß des Lucas, Marcus und Matthäus zu einander rückſichtlich ihrer Urſprünglichkeit kann hier durch die Zahlen 1 : 2 : 3 beſtimmt werden.</td></tr>
<tr><td colspan="3">4) Die Entfernung der beiden geweiſſagten Hauptfacta, der Zerſtörung Jeruſalems und der Paruſie, von der Zeit, da Jeſus redete.</td></tr>
<tr><td>XIII. 28—32.</td><td>XXIV. 32—36.</td><td>XXI. 29—33.</td></tr>
<tr><td><i>οὐ μὴ παρέλθῃ αὕτη ἡ γενεά, μέχρις οὗ πάντα ταῦτα</i> (die Zerſtörung Jeruſalems und ihre Vorzeichen) <i>γένηται.</i> — <i>Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης</i> (den jüngſten Tag) <i>ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν κ. τ. λ.</i></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>Urſprünglich.</td><td>Nicht ganz ſo urſprünglich.</td><td>Am wenigſten urſprünglich. Denn er verwechſelt die Ausſage Jeſu über den jüngſten Tag mit der über die Zerſtörung Jeruſalems und läßt darum auch die Zeit dieſer Zerſtörung durchaus unbeſtimmt.</td></tr>
</table>

Nach dieſen deutlichen Ausſagen Jeſu über ſeine Paruſie und ihr Verhältniß zur Zerſtörung Jeruſalems müſſen auch ſeine übrigen Reden über dieſen Gegenſtand ausgelegt werden, falls ſie anders *in ſeinem Sinne* ausgelegt werden ſollen: wobei nur noch dies zu beachten iſt, daß er an andern Stellen auch von einer *geiſtigen* Wiederkunft ſpricht, die alſo beſtimmt von ſeiner perſönlichen Wiederkunft am Ende der Tage, von der in unſerer Stelle allein gehandelt wird, unterſchieden werden muß, und die ſo oft eintritt, als ſich der von ihm ausgehende religiöſe Geiſt in ſeiner Kirche beſonders kräftig und thätig erweiſt und dieſe zu einer neuen und höhern Entwicklung emporhebt: weßwegen z. B. die Ausgießung des heiligen Geiſtes am Pfingſtfeſte von Jeſu als ſein Kommen Joh. 14, 18. bezeichnet wird und vielleicht auch die Zerſtörung Jeruſalems Matth. 16, 28., ſofern in der Zerſtörung des Tempels auch die ganze moſ. Gottesverehrung ihrem Weſen nach aufgehoben wurde und das Ende dieſer Gottesverehrung auf der einen Seite mit der Verwerfung der von Chriſto gegründeten neuen Lebensgemeinſchaft aufs engſte zuſammenhing, auf der andern Seite aber ihrer extenſiven und intenſiven Verbreitung weſentlich förderlich ſein mußte, falls man die letztere Stelle nicht lieber auch, in Uebereinſtimmung mit der johanneiſchen Stelle, von der Ausgießung des heiligen Geiſtes a) deuten will.

---

a) Letztere Deutung liegt dem Context des Matth. etwas fern. Denn einmal entſprechen die τίνες τῶν ὧδε ἑστώτων unſerer γενεὰ αὕτη Matth. 24, 34. und dann wird nach dem Zuſammenhang (ἀποδώσει ἑκάστῳ V. 27.) das *richterliche* Amt des Menſchenſohns und zwar die drohende Seite deſſelben hervorgehoben. Es muß alſo in unſerm Verſe von einem beſonders deutlichen Strafgericht die Rede ſein, das von Jeſu an denen, die ihn verwerfen, vollzogen wird, was Alles vorzugsweiſe auf die Zerſtörung Jeruſalems deutet Luc. 19, 41—44. Das Verhältniß von V. 28. zu V. 27., in dem deutlich genug (vgl. μετὰ τῶν ἀγγ. αὐτ. und ἀποδώσει ἑκάστῳ) von ſeiner perſönlichen Wiederkunft am Ende der Tage die Rede iſt, denken wir uns wie das des Grundes zu dem dadurch Begründeten. Das irdiſche Gericht wie über Jeruſalem iſt die Bewährung des Glaubens an ein überirdiſches, und wie beiderlei Gerichte hier auf die Thätigkeit Jeſu zurückgeführt werden, ſo werden auch beide Gerichte als ſein Kommen bezeichnet; von de-

Das Ergebniß unſerer kritiſch-exegetiſchen Unterſuchung iſt mithin dieſes, daß Jeſus zwar in ſeinen Reden ſeinen Jüngern durchaus keine Veranlaſſung gegeben hat, die Zeit ſeiner Wiederkunft zum Endgerichte in unmittelbarer Folge auf die Zerſtörung Jeruſalems zu denken, daß ſeine Jünger aber trotz der in ſich deutlichen Ausſprüche ihres Meiſters zu ihrer irrthümlichen Auffaſſung durch die damals über das Buch Daniel herrſchenden

---

nen freilich das Kommen zum Endgericht nur eigentlich, das Kommen zum Gericht über Jeruſalem dagegen uneigentlich und geiſtig zu verſtehen iſt und wohl nur wegen ſeiner Verbindung mit dem erſtern geſetzt zu ſein ſcheint. Vgl. Marc. 9, 1., wo es durch die Worte καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς vom Vorhergehenden getrennt wird. Denn es iſt merkwürdig, daß die Zerſtörung Jeruſalems ſonſt nirgends von Jeſu als ein ἔρχεσθαι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρ. ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ dargeſtellt wird. Ich kann nämlich die Stelle Matth. 10, 23.: ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις Ἰσραήλ, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nur von der Ausgießung des Geiſtes am Pfingſtfeſt verſtehen, der ſo bald über ſie ausgegoſſen werden ſoll, daß ſie bis zu der Zeit nicht einmal alle Städte Iſraels würden durchwandern können. Denn abgeſehen davon, daß im Zuſammenhang Nichts liegt, was, wie Matth. 16, 28., auf ein von Jeſu zu vollziehendes beſonders ſichtbares Strafgericht hinzielt, oder gar, daß von der Zerſtörung Jeruſalems irgend ſpeciell die Rede wäre, daß mithin unter der Ankunft des Menſchenſohns ſeine Paruſie im ſtrengſten Sinne müßte verſtanden werden, die aber wegen des οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις Ἰσρ. hier ſo nah als ſonſt nie geſetzt ſein würde — ſo iſt es eben nach unſrer uns von Matthäus mitgetheilten Rede Jeſu kurz vorher 10, 20. der Geiſt des Vaters, den die Jünger vor Jeſu Tode noch nicht empfangen hatten, der ſie bei Gericht vertreten und für ſie das Wort führen und der ſie in ihren Leiden ſtärken und tröſten ſollte, und höchſt paſſend, ja ich möchte ſagen nothwendig erſcheint es, daß und wenn Jeſus ihnen zu ihrer Beruhigung in unſerm 23ten Verſe (das γὰρ in ihm würde dann vollkommen dem γὰρ V. 20. entſprechen) eine baldige Mittheilung dieſes ihnen noch fehlenden Geiſtes verheißt. Die Mittheilung des Geiſtes würde hier dann wie bei Johannes als eine Mittheilung des Paraklet Joh. 14, 16. geſchildert, als ein Kommen Jeſu, der ſie nicht als Waiſen zurücklaſſen will, Joh. 14, 18.; und die Weiſſagung Jeſu in dem οὐ μὴ τελέσ. κ. τ. λ. würde nicht bloß in dem vollkommenſten Einklang mit der Geſchichte ſtehen, ſondern auch nur ein anderer concreterer Ausdruck für das johann. ἔτι μικρόν Joh. 14, 18. ſein. Uebrigens halte ich, beiläufig geſagt, die Worte bei Matth. 10, 23. κἂν ἐν τῇ ἑτέρᾳ διώκωσιν ὑμᾶς, φεύγετε εἰς τὴν ἄλλην, für einen unächten Zuſatz, wie ſie auch Lachmann in ſeiner Edit. einklammert, entſtanden aus einer unrichtigen Deutung des οὐ μὴ τελέσητε κ. τ. λ. Man vgl. eine ähnliche durchaus geiſtige Anſicht von der Paruſie bei demſelben Matthäus 26, 64.

Zeitanſichten geführt wurden. Wodurch wir ein Doppeltes gewinnen, einmal in Bezug auf den Erlöſer dieſes, daß wir den Grund dieſes Irrthums, der ein weſentliches Element der chriſtlichen Lehre, die chriſtliche ἐλπίς betrifft, nicht in Jeſu zu ſetzen brauchen und den Erlöſer in ſeiner ganzen Würde und Reinheit behalten, und dann in Bezug auf ſeine Jünger dieſes, daß wir in dem ganzen Zeitgeiſte das ausreichende Motiv gefunden, das ſie bewegen konnte, gerade ſo die Ausſprüche ihres Meiſters aufzufaſſen, daß mithin auch in dieſer Beziehung ihre Empfänglichkeit für ſeine Belehrungen nicht geringer geſetzt zu werden braucht als die ihrer übrigen Zeitgenoſſen aus den Juden, zumal wir in keiner Weiſe berechtigt ſind vorauszuſetzen, daß Jeſus beſonders häufig und umſtändlich, ſo wie, was hier die Hauptſache iſt, im Zuſammenhange mit der Vorherverkündigung von der Zerſtörung Jeruſalems zu ihnen von der Zeit ſeiner perſönlichen Wiederkunft geſprochen habe, da ihm vielmehr — und kurz vor ſeinem Leiden und Sterben war eine ſolche Erörterung überhaupt nur natürlich — beſonders an der Hervorhebung ſeines ſteten Seins bei ihnen, alſo ſeiner geiſtigen Paruſie gelegen ſein mußte, damit er die Seinen ſtärke und tröſte in dem Kampfe wider die Welt und die mancherlei Gefahren und Trübſale, die ihrer nach ſeinem Tode warteten.

Wiederholen wir jetzt, auf dieſe Reſultate geſtützt, noch einmal die ſchon oben aufgeworfene Frage, ob nicht aus der Art und Weiſe, wie Jeſus Matth. 24, 15. vgl. Marc. 13, 14. die die Stelle Dan. 9, 27. citire, geſchloſſen werden könne, daß er das βδέλυγμα τῆς ἐρημ. im eigentlichen Sinne von der Entheiligung des Tempels zur Zeit der Römer verſtanden, mithin eine directe Beziehung des Orakels der 70 Wochen auf dieſe ſpätere Zeit ſtatuirt habe. Müßten wir, wie die meſſ. Erklärer thun, dieſe Frage nun bejahen, ſo würde folgen, wenn wir anders den Ausſprüchen des Herrn auch in Sachen der Exegeſe und Kritik ein normatives Anſehen beilegten, daß unſere Auffaſſung von den 70 Wochen, die wir ſchon mit dem Tode des Epiphanes beendet ſetzten, falſch wäre, und wir müßten offen erklären, daß zwar ihre Beziehung auf die letzte Zerſtörung Jeruſalems entſchieden wäre, daß aber die Möglichkeit einer ſolchen Beziehung bis jetzt noch nicht habe nachgewieſen werden können. Somit bliebe noch immer die Aufgabe zurück, dieſe vom Glauben poſtulirte Beziehung auch als die wahre durch die Wiſſenſchaft zu erweiſen, und es würde uns höchſtens Wunder nehmen können, wie unſer auf dem Wege der Wiſſenſchaft gewonnenes Reſultat trotz ſeiner innern Wahrſcheinlichkeit mit den Forderungen des Glaubens durchaus nicht könne in Uebereinſtimmung gebracht werden. Allein unſere feſte Meinung iſt auch die, daß Jeſus jene daniliſchen Worte nur auf ſeinen Fall angewandt und ſie nicht in dem Sinne, den er ihnen in ihrem urſprünglichen Zuſammenhange beilegte, genommen habe. Aus den Worten ſelber läßt ſich dies freilich, wie oben bereits zugegeben iſt, nicht mit Nothwendigkeit nachweiſen, denn nach dieſen kann er das Orakel der 70 Wochen ſowohl auf die Zeit der Römer, als auch, wie wir meinen, auf die Zeit des Epiphanes bezogen haben. Dagegen ſcheint es, als ob der damalige Stand der Auslegung des Buchs Daniel, wie wir ihn umſtändlich darzulegen verſucht haben, gerade der Behauptung der meſſ. Partei günſtig wäre. Doch wird gerade dieſe Partei wahrſcheinlich am wenigſten behaupten mögen, daß Jeſus in dem daniliſchen Orakel eine Weiſſagung auf die Zerſtörung Jeruſalems durch die Römer gefunden habe, weil ſeine Zeitgenoſſen eine ſolche darin fanden, vielmehr wird ihre Meinung nur die ſein, daß Jeſus ſie darin fand, weil ſie wirklich darin lag. Umgekehrt werden wir, die wir die Endbeziehung dieſes Orakels auf die Zeit des Epiphanes aus dem Daniel nachgewieſen zu haben glauben, geneigt ſein, dieſelbe Anſicht auch bei Jeſus vorauszuſetzen. Und auch die welche nicht gerade für nöthig halten, Jeſu eine abſolute Irrthumsloſigkeit in jeder Beziehung, nämlich auch in ſolchen Dingen, die nicht unmittelbar mit ſeiner erlöſenden Thätigkeit zuſammenhängen, wie in Sachen der Kritik und Hermeneutik, beizulegen, auch dieſe werden ſchwerlich Anſtand nehmen können, uns beizupflichten, wenn ſie nur bedenken, daß er, wie oben nachgewieſen iſt, auch in einem andern und zwar einem Hauptpunkte, nämlich über das Zeitverhältniß der Paruſie des Menſchenſohns zur Zerſtörung des Tempels, von der allgemein herrſchenden a) Zeitmeinung, wie ſie ſich durch eine falſche Deutung gerade der danieliſchen Orakel ausgebildet hatte, gänzlich abwich. Denn läßt ſich in dieſer Beziehung ſeine Unabhängigkeit und Selbſtſtändigkeit beſtimmt nachweiſen, warum ſollte er ſie nicht auch in der andern Beziehung bewieſen haben: beide Irrthümer waren an ſich gleich leicht und gleich ſchwer zu überwinden und beide baſirten ſich auf das falſche Verſtändniß deſſelben Buchs. Außerdem lag das richtige Verſtändniß im Weſentlichen ſelbſt ſchon in der Ueberſetzung der LXX vor (vgl. S. 197 ff.), die ihm nicht unbekannt geweſen ſein kann. Gewöhnlich aber machen die meſſ. Ausleger der neuern Zeit noch den Einwurf, daß Jeſus, falls er über das Orakel der 70 Wochen eine von der herrſchenden abweichende Anſicht hegte, über dieſe ſeine Jünger mit irgend einem Worte hätte belehren müſſen, um ſie von ihrem Irrwege abzubringen. Am wenigſten zwar iſt gerade dieſe Claſſe der Ausleger zu einem ſolchen Einwurfe berechtigt. Denn da

---

a) Wir können noch ein anderes hierher gehöriges Beiſpiel von der Wahrheit und Selbſtſtändigkeit des Urtheils Jeſu anführen, nämlich ſeine Anſicht von der Art und Weiſe, wie ſich das göttliche Strafgericht an Jeruſalem vollziehen ſolle. Denn wenn wir nach der Apokalypſe, dem Buche Henoch und dem Betragen der Juden bei Joſephus, vgl. S. 164., wohl nicht mit Unrecht ſchließen dürfen, daß es die gewöhnliche Meinung ſeiner Zeit war, der Tempel und die heilige Stadt würden nicht völlig untergehen: ſo ſagt Jeſus in vollkommner Uebereinſtimmung mit der Geſchichte den völligen Untergang von Stadt und Tempel voraus Luc. 21, 6 u. 20. vgl. die Parallelen. Freilich wer mit Credner Einleitung in das N. T. S. 206. die Abfaſſung der drei erſten Evangelien in gegenwärtiger Geſtalt erſt in die Zeit nach der Zerſtörung Jeruſalems ſetzt, und zwar allein deßwegen, weil gerade die Weiſſagungen Jeſu in den von uns beſprochenen Cap. zu ſehr mit der Geſchichte übereinſtimmten, als daß ſie nicht von den Evangeliſten erſt nach dem Erfolg näher beſtimmt und modificirt ſein müßten: der braucht die von uns behauptete Unabhängigkeit Jeſu nicht weiter beizulegen. Allein wie die ganze Anſicht des verehrten Verfaſſers ziemlich vereinzelt daſteht und der hiſtoriſchen Unterlage ermangelt, ſo kann ich ihre Begründung nur für die Folge eines Vorurtheils halten, das zum Theil ſchon im Obigen durch die Erörterung der innern Beſchaffenheit der Rede Jeſu und ihrer Relation durch die Evangeliſten widerlegt ſein muß; hier noch genauer darauf einzugehen, würde uns zu weit abführen.

das Weſentliche ihrer Erklärung dieſes iſt, daß ſie den Geſalbten, der ausgerottet werden ſoll, Dan. 9, 26., von dem Meſſias Jeſus deuten, die Zeitgenoſſen Jeſu aber, wie oben nachgewieſen iſt, weil ſie die Idee eines leidenden und ſterbenden Meſſias nicht kannten, bei dieſem Geſalbten nicht an den im höhern Sinne ſo genannten Meſſias dachten, ſo könnte man mit demſelben Rechte verlangen, daß Jeſus, falls er die meſſ. Erklärung billigte, zur Verhütung alles Mißverſtändniſſes auch hierüber ſeine Jünger belehrt hätte; denn wie kann man das danieliſche βδέλυγμα τῆς ἐρημ. richtig verſtehen, wenn man nicht weiß, wer der Geſalbte iſt! — Doch gehen wir auf dieſen Einwurf ein, ſo finden wir ſelbſt noch in der Relation der Synoptiker Spuren, daß Jeſus ſeine abweichende Abſicht den Jüngern irgend bemerklich zu machen geſucht habe. Denn ſeine Aufforderung ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, die ſich bei beiden Evangeliſten findet, ſcheint doch eben eine Aufforderung zu ſein, daß ſie ſich mit dem gewöhnlichen Sinn, der mit den Worten verbunden wurde, nicht begnügen, ſondern zur Erforſchung ihres wahren Sinns ſich mit ihnen genauer und gründlicher beſchäftigen möchten. Wenn dagegen Jeſus das βδέλυγμα τῆς ἐρημ. wie ſeine Zeit faßte und von einer Entheiligung des Tempels zur Zeit der Römer deutete: ſo weiß man nicht recht, warum er ſeine Hörer zu einer beſonders aufmerkſamen Leſung der danieliſchen Worte im Grundtext auffordert: denn dann wäre über dieſe gar kein Streit und kein Mißverſtändniß zu befürchten geweſen. — Endlich möchte ich für unſere Meinung noch die Weiſe anführen, wie die Stelle aus dem Daniel citirt wird. Indem Jeſus nämlich die Citationsformel nur auf das βδέλυγμα τ. ἐρημ., nicht auf den ganzen Satz bezieht, ſcheint er damit andeuten zu wollen, daß es ihm nicht ſowohl um den geſchichtlichen Zuſammenhang, in dem dieſe Worte vorkommen, als vielmehr um die Worte ſelbſt zu thun iſt. Nach unſerer Meinung will daher Jeſus mit dem βδέλ. τῆς ἐρημ. des Daniel nur dies ſagen, daß, wie zur Zeit des Epiphanes die Sünden des jüdiſchen Volks die Verwüſtung Jeruſalems herbeiführten, ſo auch in der Folgezeit. Auch dann habe der Satz ſeine volle Wahrheit: wo das βδέλυγμα, dort die ἐρήμωσις; es komme alſo nur darauf an, aufzuachten auf die Zeit des βδέλυγμα, um die Zeit der ἐρήμωσις zu erhalten. Die Wahrheit des Satzes aber, daß nach einem ewigen göttlichen Geſetze ein innerer Zuſammenhang zwiſchen Sünde und Uebel, Schuld und Strafe beſtehe, ſtellt er abſichtlich nicht in abſtracter Form auf; ſondern weit treffender und eindringlicher für die Ohren ſeiner jüdiſchen Hörer in der Weiſe, daß er an die jüngſte Geſchichte ihres eigenen Volks erinnert und ſomit eine Parallele zieht zwiſchen der nächſten Zukunft und der Zeit des Epiphanes, in der ſich jener Zuſammenhang auf eine beſonders furchtbare und für die Juden unvergeßliche Weiſe realiſirt hatte.

Erſte Beilage.

Die Ueberſetzung von Dan. 9, 24—27. nach den LXX.

Bekanntlich haben wir in der von der Kirche recipirten griechiſchen Ueberſetzung des A. T. von dem Buche Daniel nur die Ueberſetzung des Theodotion, die ſchon vor den Zeiten des Hieronymus von den Lehrern der Kirche an die Stelle der Ueberſetzung der ſogenannten 70 Dollmetſcher geſetzt wurde. Der Grund der Abrogation der danieliſchen Ueberſetzung der LXX war ihre große Freiheit und Ungenauigkeit, wie dies ſchon Hieronym. in ſeinem Commentar zu Dan. IV. bemerkt: Unde (wegen ihrer bedeutenden Abweichungen vom Original) judicio magistrorum ecclesiae editio eorum in hoc volumine repudiata est, et Theodotionis vulgo legitur, quae et Hebraeo et ceteris translatoribus congruit. Wahrſcheinlich trug zu dieſer Abrogation auch der Umſtand viel bei, daß in den LXX mit Ausnahme des meſſianiſchen Elements keine daniel. Weiſſagung über die Zeit des Epiphanes hinausreichte: denn dieſe Auslegung paßte nicht zu der Auffaſſung, die das Buch Daniel bei den Vätern der Kirche hatte. — So kam es, daß dieſer Theil der LXX allmälig immer unbekannter wurde und zuletzt ganz verloren gegangen ſchien, bis ſich gegen Ende des vorigen Jahrhunderts in der Chiſianiſchen Bibliothek in Rom ein Exemplar der LXX wiederfand. Seitdem ward dieſer cod. Chis. einige Male herausgegeben, zuerſt in Rom 1772 und dann zwei Male von J.

D. Michaelis in Göttingen, zuletzt von C. Segaar 1775 a). Wir haben die Worte nach der Ausgabe des letztern abdrucken laſſen: denn ſchwerlich beſitzen alle Leſer den Text.

Die kurze Erörterung dieſes Bruchſtücks ſcheint uns nicht überflüſſig, theils weil das βδέλυγμα τῆς ἐρημ. der beiden erſten Evangelien aus ihm entlehnt iſt, theils weil es das älteſte anſchauliche Denkmal einer Auslegung von dem Orakel der 70 Wochen enthält, die von uns eben gegebene Geſchichte einer Auslegung des Daniel ſomit durch ſeine Erörterung vervollſtändigt und zugleich ein ſchlagendes Beiſpiel von der großen Willkürlichkeit der Auslegungsmethode, mit der in den älteſten Zeiten unſer Orakel behandelt wurde, geliefert wird. Endlich iſt es merkwürdig zu ſehen, wie trotz aller Willkürlichkeit im Einzelnen das Reſultat dieſer Auslegung doch ganz daſſelbe iſt, was wir als das unſere feſtzuſtellen geſucht haben, nämlich einmal die Beziehung auf das Ende des babyl. Exils und die Annahme von 70 eigentlichen Wochen und dann die Deutung der folgenden Wochen in einem uneigentlichen Sinn und ihre Endbeziehung auf die Zeit des Epiphanes: eine Uebereinſtimmung, die wir nicht ohne Freude b) bemerken konnten, und durch die unſere Auslegung nicht nur ſich als die erweislich älteſte legitimirt, ſondern auch als ſehr natürlich dargethan wird. Denn die genannten beiden Beziehungen müſſen nach der Meinung des Ueberſetzers ſo beſtimmt in dem Grundtexte ausgeſprochen geweſen ſein, daß er

---

a) Der vollſtändige Titel heißt: Daniel secundum LXX ex tetraplis Origenis ex Chisiano codice Romae primum, deinde Gottingae, nunc denuo editus. Animadversiones et praefationem adjecit Car. Segaar. Traj. ad Rhen. 1775. 8.

b) Nimmt man an, was von den beiden Evangeliſten allgemein zugegeben wird; daß Jeſus ſich in ſeiner Rede vom βδέλ. τ. ἐρημ. irgendwie auf die Ueberſetzung der LXX bezog und dieſe gut hieß, ſo würde dies ein neuer Beweis ſein, daß er über die 70 Wochen ähnlich dachte wie wir. Zur größten Probabilität, ja Gewißheit würde dieſe Annahme erhoben werden, wenn wir vorausſetzen dürften, daß er griechiſch geſprochen habe, mithin von ihm die Worte der Evangelien urſprünglich herrührten, was freilich nicht wahrſcheinlich iſt.

ſich ſelbſt zu den größten Gewaltſtreichen berechtigt glaubte, um ſie in demſelben im Einzelnen nachzuweiſen.

Ueber das Alter der Verſion können wir in dieſem Zuſammenhang nur im Allgemeinen den Geſichtspunkt aufſtellen. Aus der Art und Weiſe, wie das Orakel der 70 Wochen auf die Zeit des Epiphanes bezogen wird, iſt das gewiß, daß ſie nicht vor dem Tode dieſes Fürſten 164 v. Ch. verfertigt ſein kann. Auf der andern Seite kann ſie wenigſtens auch nicht nach 64 v. Ch. abgefaßt ſein: denn das iſt das Jahr, in welchem die Juden durch Pompejus zu römiſchen Bundesgenoſſen gemacht wurden, alſo zuerſt in eine gewiſſe Abhängigkeit von dem römiſchen Regimente kamen. Wäre ſie nämlich unter römiſcher Herrſchaft verfaßt, ſo würde der Ueberſetzer in den danieliſchen Orakeln gewiß auch Andeutungen auf dieſe und ihren Untergang finden, er würde z. B. das vierte Weltreich von dem Reiche der Römer deuten. Aber von alle dem findet ſich keine Spur; denn an den einzigen Stellen, wo der Römer ausdrücklich Erwähnung geſchieht, Dan. 11, 30: *καὶ ἥξουσι Ῥωμαῖοι καὶ ἐξώσουσιν αὐτόν*, treten ſie in keine unmittelbare Berührung mit den Juden, ſondern vertreiben den Epiphanes aus Aegypten. Außerdem aber, da wir auf hiſtoriſchem Wege erwieſen haben, daß ſchon die zu Jeſu Zeit herrſchende jüdiſche Auslegung des Buchs Daniel in dieſem vielfache Beziehungen auf die Herrſchaft der Römer fand, ſo verweiſt uns der Stand der Auslegung, von welchem aus unſere Ueberſetzung verfertigt wurde, eine ziemlich geraume Zeit zurück, weil dieſer damals ſchon ſo gänzlich vergeſſen ſein konnte. — Muß nun ihre Abfaſſung jedenfalls innerhalb der Jahre 164 bis 64 v. Ch. fallen, ſo ließe ſich für dieſelbe aus der Analyſe des Verwandtſchaftsverhältniſſes, das zwiſchen unſerer Ueberſetzung und dem erſten Buche der Maccabäer beſteht, noch etwas Genaueres beſtimmen. Das Verdienſt, dieſes Verhältniß beſonders hervorgehoben und zu dieſem Zwecke geltend gemacht zu haben, gebührt Hengſtenberg Beitr. S. 292 ff. Allein ſein Beweis, daß der Verfaſſer des Maccabäerbuchs die Ueberſetzung der LXX benutzt habe, ſcheint mir nicht ſtringent genug. Wäre er richtig, ſo würde allerdings folgen, daß dieſe noch vor dem Tode des Johannes Hyrcanus 106 v. Ch., um welche Zeit das Maccabäerbuch geſchrieben ſein muß, Cap. 16, 23. 24., verfaßt wurde. Die andere Möglichkeit iſt die, daß unſer Ueberſetzer das Maccabäerbuch benutzte, um nämlich die Einſtimmigkeit der daniëliſchen Orakel mit der Geſchichte nachzuweiſen, und es bleibt Aufgabe der Kritik, dieſes Verhältniß noch näher zu unterſuchen, zumal einige Stellen des Maccabäerbuchs, z. B. 1 Macc. 1, 10., wo die *ῥίζα ἁμαρτωλός* auf den נגיד הבא Dan. 9, 26. anſpielt, u. 1 Macc. 2, 48. *ὁ ἁμαρτωλός* vgl. Dan. 8. 13. הפשע u. dazu S. 118 ff., ein richtigeres Verſtändniß des Daniel vorauszuſetzen, mithin ſein Verfaſſer zu dieſem in dem Verhältniß einer größern Zeitnähe, durch die ihm das Verſtändniß erleichtert wurde, geſtanden zu haben ſcheint.

Wir laſſen jetzt die Ueberſetzung der LXX von Dan. 9, 24—27. folgen, die beſonders an einigen Stellen weniger eine wörtlich genaue Uebertragung des Originals, als vielmehr eine freie Darſtellung des in ihm ſupponirten Sinns angeſtrebt hat. Wo es nöthig und räthlich ſcheint, werden wir unter dem Texte unſere Erklärung kurz hinzufügen.

V. 24. *Ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες* a) *ἐκρίθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου καὶ ἐπὶ τὴν πόλιν Σιὼν συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι καὶ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας καὶ διανοηθῆναι τὸ ὅραμα* b) *καὶ δοθῆναι δικαιοσύνην αἰώνιον καὶ συντελεσθῆναι τὰ ὁράματα καὶ προφήτην* c) *καὶ εὐφράναι* d) *ἅγιον ἁγίων.*

---

a) 70 eigentliche Wochen, die von dem erſten Jahre Darius des Meders Dan. 9, 1. bis zur Rückkehr der Juden aus der babyl. Gefangenſchaft zu berechnen ſind. Denn wo der Ueberſetzer von Wochen ſpricht, meint er eigentliche Wochen. Daß dieſe Erklärung richtig iſt, folgt auch aus dem richtig verſtandenen *διανοηθῆναι τὸ ὅραμα* und *εὐφράναι ἅγιον ἁγίων* und aus dem ganzen folgenden Vers 25.

b) Dem *διανοηθ. τὸ ὅραμ.* entſpricht Nichts im Grundtexte. Am Ende der 70 Wochen ſoll Daniel zum Verſtändniß des jerem. Geſichts gelangen, natütlich durch ſeine Erfüllung: vgl. das *διανοηθήσῃ* V. 25. Denn damals verſtand er es noch nicht V. 2. Wenn aber Daniel ſelber noch das Ende der 70 Wochen erleben ſoll, ſo können ſie weder Jahre noch Jahrwochen ſein.

c) Der Prophet, deſſen Geſichte erfüllt werden ſollen, iſt Jeremias.

d) *ἅγιον ἁγίων* kann nur eine Perſon bezeichnen, wie aus dem Zuſatze

V. 25. *Καὶ γνώσῃ καὶ διανοηθήσῃ καὶ εὐφρανθήσῃ* a) *καὶ εὑρήσεις προστάγματα ἀποκριθῆναι* b) *καὶ οἰκοδομήσεις* c) *Ἱερουσαλὴμ πόλιν Κυρίῳ* d).

V. 26. *Καὶ μετὰ ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καὶ ἑξήκοντα δύο* e) *ἀποσταθήσεται χρίσμα καὶ οὐκ ἔσται* f) *καὶ βασιλεία*

εὐφράναι hervorgeht. Dieſe Perſon aber, die am Ende der 70 Wochen erfreut werden ſoll, muß Daniel ſelber ſein: dies folgt nothwendig aus dem correſpondirenden *εὐφρανθήσῃ* V. 25. Der Grund ſeiner Freude iſt die Wahrnehmung der Befreiung ſeines Volks. *εὐφράναι* ſcheint die Leſart כִּשְׂמֹחַ ſtatt לִמְשֹׁחַ vorauszuſetzen. Vielleicht könnte man, weil Pſ. 45, 8. von einer Salbung mit Freudenöhl ſpricht, meinen, daß der Ueberſetzer das מְשֹׁחַ gleich in dieſem bildlichen Sinne genommen habe. Doch iſt dies nicht ſo wahrſcheinlich.

a) Die Ueberſetzung dieſes Verſes iſt ſeltſam genug: doch wurde ſie nothwendig durch die Art und Weiſe, wie die 7 Wochen und 62 Wochen im Folgenden uns bis zur Zeit des Epiphanes hinführen ſollen. Uebrigens entſpricht dieſer Vers dem Original V. 25. bis zu נגיד inclusive. — Der Schlüſſel zu dieſer räthſelhaften Uebertragung iſt uns das *εὐφρανθήσῃ*, wovon Nichts im Grundtexte ſteht. Der Ueberſetzer muß, indem er ותדע ותשכיל als Zwiſchenſätze nahm, ſein לִשְׂמֹחַ Ende V. 24. unmittelbar mit dem מן מצא דבר V. 25. verbunden und ſtatt מֹצָא מִצָּא. (finden) vocaliſirt haben. Das Verbum der Freude hat er dann einmal mit מִן und dem Inf. (מִן מִצָּא) und dann mit לְ und dem Inf. (וְלִבְנוֹת) conſtruirt. Die ſo entſtehende Conſtruction hat er in einer gefälligen griech. Form wiedergegeben.

b) *προςτάγμ. ἀποκριθ.* = דבר לְהָשִׁיב. Die Orakel antworten, ſofern die Erfüllung ihrem Inhalt entſpricht.

c) Daniel ſelbſt ſoll am Ende der 70 Wochen oder im 1ten Jahre des Cyrus zum Aufbau Jeruſalems nach Paläſtina zurückkehren. Dies iſt auch der Grund, warum der cod. Chis. Dan. 10, 1. ſtatt des dritten das erſte Jahr des Cyrus ſetzt.

d) *πόλιν Κυρίῳ* = עַד מָשִׁיחַ נָגִיד. Dies ſetzt die Correctur עִיר נָגִיד voraus. נגיד iſt Gott, darum paßte משיח nicht.

e) Es beginnt ein neuer Theil des Orakels, der ſich mit den Zeiten des Antiochus Epiphanes beſchäftigt. Unſer V. 26. giebt denſelben Vers des Originals wieder, mit Ausnahme des Schluſſes נחרצת שממות. — Aus dem »nach den 62 Wochen« des Grundtextes wird »nach 77 und 62.« Der Ueberſetzer muß daher הַשִּׁבְעִים ſtatt הַשָּׁבֻעִים geleſen haben Zu dem noch fehlenden *ἑπτά* ſchien ihn der Artikel zu berechtigen, vgl. V. 27. Unter den 77 und 62 oder den 139 verſtehe *καιροί* oder Jahre, vgl. V. 27. Dieſe 139 Jahre verſtehe aber von Jahren der ſeleucid. Aere: ſo kommen ἐθνῶν a) φθερεῖ τὴν πόλιν καὶ τὸ ἅγιον μετὰ τοῦ Χριστοῦ b)· καὶ ἥξει ἡ συντελεία αὐτοῦ μετ᾽ ὀργῆς καὶ ἕως καιροῦ συντελείας ἀπὸ πολέμου πολεμηθήσεται c).

V. 27. Καὶ δυναστεύσει d) ἡ διαθήκη e) εἰς πολλοὺς καὶ πάλιν ἐπιστρέψει καὶ ἀνοικοδομοθήσεται f) εἰς πλάτος καὶ μῆκος καὶ κατὰ συντέλειαν καιρῶν· καὶ μετὰ g) ἑπτὰ καὶ ἑβδομήκοντα καιροὺς καὶ ξβ ἐτῶν h) ἕως καιροῦ συντελείας πολέμου

---

wir bis in die Herrſchaft des Epiphanes herab, denn dieſer beſtieg nach I Macc. 1, 10. den ſyriſchen Thron 137 A. S. Vgl. Hävernick a. a. O. S. 387.

f) In dieſer Zeit wird das heilige Salböhl, mit dem das Heiligthum Exod. 30, 22. und die heiligen Geräthe geſalbt wurden, fehlen und nicht daſein. Die Ueberſetzung χρίσμα ſetzt die Leſart מִשְׁח ohne Jod voraus. Daß dieſe heilige Salbe ſeit dem babyl. Exile fehlte, darüber vgl. Hengſtenb. a. a. O. S. 439. Uebrigens ſieht die ganze Faſſung dieſer Worte faſt wie ein Commentar dazu aus, warum der Ueberſetzer den Schluß von V. 24. nicht von der Salbung eines Allerheiligſten, d. i. einer Sache, ſeis nun des Tempels ſelber oder eines Theiles und Geräths deſſelben verſtand.

a) Die Syrer unter Antiochus, das הַבָּא des Grundtextes.

b) μετὰ (עִם) τοῦ Χριστοῦ. Der Geſalbte iſt der Hoheprieſter Onias III., der vom ſyriſchen Statthalter Andronikus ermordet wurde, 2 Macc. 4, 34.

c) Der πόλεμος iſt der jüdiſche Freiheitskrieg unter den Maccabäern.

d) καὶ δυναστεύσει — εἰς πολλοὺς vgl. das Hebrärſche Anfang V. 27.; καὶ πάλιν ἐπιστρέψει — συντελείαν καιρῶν vgl. V. 25. תָּשׁוּב וְנִבְנְתָה bis zu Ende des Verſes. Dieſe letztern Worte ſind vom Ueberſetzer erſt hier berückſichtigt, weil er V. 26. erſt von der Verwüſtung der Stadt reden will, ehe er von ihrer Herſtellung ſpricht.

e) Das Bundesvolk, die maccabäiſche Partei.

f) Das Subject zu ἐπιστρέψει und ἀνοικοδομοθήσεται iſt ἡ πόλις, die nach dem vorigen Verſe durch die Syrer verwüſtet werden ſoll.

g) Wie im Anfang von V. 27. von der Herſtellung der verwüſteten Stadt, ſo iſt von μετὰ ἑπτὰ — ἐπὶ πολλὰς ἑβδομάδας von der Herſtellung des entweihten Tempels die Rede. Das neue Thema wird durch die Zeitbeſtimmung im Anfang der Worte angekündigt.

h) μετὰ ἑπτὰ — ἐτῶν drückt das in der Ueberſetzung bisher übergangene שבעים שבעה וגו׳ aus: nicht daß es der Ueberſetzer erſt hier geleſen hätte, ſondern der Deutlichkeit der Darſtellung wegen giebt er es hier erſt wieder. Denn es iſt nicht genug zu erinnern, daß wir nicht eine wörtliche Ueberſetzung, ſondern nur eine Paraphraſe vor uns haben. — Der Genitiv von ἐτῶν iſt zu erklären durch Ergänzung von καιρούς. Wir werden erinκαὶ ἀφαιρεθήσεται ἡ ἐρήμωσις a) ἐν τῷ κατισχῦσαι τὴν διαθήκην ἐπὶ πολλὰς ἑβδομάδας b). καὶ c) ἐν τῷ τέλει d) τῆς ἑβδομάδος e) ἀρθήσεται ἡ θυσία καὶ ἡ σπονδὴ f) καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν

---

nert, daß die erwähnten *καιροὶ* von Jahren zu verſtehen ſind. Ueber die Chronologie der 139 Jahre vgl. V. 26. sub littera f.

a) *ἕως καιροῦ — ἡ ἐρήμωσις* vgl. die Worte des Grundtextes Ende V. 26. Die *ἐρήμωσις*, die weggenommen werden ſoll, iſt hervorgerufen durch das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*; d. i. der von den Syrern auf dem Brandopferaltar im Tempel erbaute Götzenaltar 1 Macc. 1, 54. Dieſer ward von Judas Maccabäus nach ſeinem Siege über den ſyriſchen Feldherrn Lyſias wieder zerſtört und der Tempel von neuem eingeweiht 148 A. S. 1 Macc. 4, 52.

b) *ἐν τῷ κατισχῦσαι — ἑβδομάδας* vgl. das Original Anfang V. 27. Die Wegnahme der *ἐρήμωσις* findet Statt zu der Zeit, wann die Juden unter den Maccabäern viele Wochen lang mächtig ſind. Unter den vielen Wochen iſt der Zeitraum zu verſtehen unmittelbar nach dem Siege über den Lyſias und dem Tode des Epiphanes. Später, kein Jahr nachher, als Epiphanes Sohn, Antiochus Eupator, neue Streitkräfte ſammelte, änderte ſich die Sache und auch der Tempel hatte wieder viel von den Angriffen der Feinde zu leiden 1 Macc. 6, 18. 51. Uebrigens iſt deutlich, daß die *πολλαὶ ἑβδομάδες* eine Erklärung des שבוע אחד im Grundtexte geben ſollen. *ἐπὶ ἑβδομάδα μίαν* konnte der Ueberſ. nicht ſagen, weil, da er die *ἑβδομάς* nur von einer eigentlichen Woche gebraucht, dieſer Zeitraum nicht mit der Geſchichte ſtimmen würde. Aehnlich hat er in unſerm Verſe die שבעים ebenfalls von einem längern Zeitraum, von *καιροῖς* oder *ἔτεσιν* erklärt. — Die von **Segaar** aufgeſtellte Vermuthung, daß *ἐπὶ πολλοὺς ἑβδομάδα* zu leſen ſei, beruht auf der unrichtigen Vorausſetzung, daß wir eine **wörtliche** Ueberſetzung vor uns haben.

c) Von jetzt an ſchließt ſich der Ueberſ. mehr an die Folge der Worte des Grundtextes an. Der Inhalt der Worte iſt die Weiſſagung der einzelnen *ἐρημώσεις* des Tempels ſammt der Weiſſagung ihres Endes.

d) *τέλει* ſetzt die Lesart קֵצי voraus. Vgl. den Brief des Barnabas §. 16.; *γεγράπται γάρ — καὶ ἔσται τῆς ἑβδομάδος συντελουμένης, οἰκοδομηθήσεται ναὸς θεοῦ ἔνδοξος ἐπὶ τῷ ὀνόματι Κυρίου.*

e) Die Woche, an deren Ende der jüdiſche Opferdienſt aufgehoben wurde, muß die Zeit ſein, da an dem Götzenaltar im Tempel gebaut wurde. Dies geſchah nach 1 Macc. 1, 54. 59. etwa 10 Tage, vom 15ten bis zum 25ten Cislev 145 A. S. Uebrigens ward der Opferdienſt in Wahrheit ſchon ein halbes Jahr früher aufgehoben.

f) *ἡ σπονδή* = Trankopfer entſpricht dem מנחה (Fruchtopfer) nicht. Gewöhnliche Annahme die, daß der Ueberſ. falſch erklärt oder anders geleſen habe. Wahrſcheinlich iſt wohl, daß er ſein *θυσίαν* gleich Opfer im Allgemeiβδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται a) ἕως συντελείας καὶ συντελεία δοθήσεται ἐπὶ τὴν ἐρήμωσιν b).

---

nen, זבח und מנחה, nahm und nun noch ſpecialiſirent die σπονδή hinzufügt.

a) Wenn die Ueberſetzung entſchieden wäre: »Auf dem Tempelgebäude wird ein Gräuel der Verwüſtungen ſein oder ſtehen«, ſo würden wir in dieſen Worten ein auffallendes Zeugniß dafür haben, daß ihr Verfaſſer keine genaue Kenntniß mehr von der Zeit des Epiphanes gehabt und erſt ziemlich ſpät nach ihr, ja nach der Abfaſſung des erſten Maccabäerbuchs geſchrieben habe; denn damals ward kein Götzenbild auf dem Dache des Tempels errichtet, ſondern nur ein Götzenaltar im Tempel auf dem Brandopferaltar 1 Macc. 1, 54. Allein der Pluralis τῶν ἐρημώσεων — der Götzenaltar heißt bei den **LXX.** ſonſt conſtant βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως 11, 31. 12, 11. — macht es wahrſcheinlich, daß er noch an andere Verwüſtungen dachte, die in jener Zeit über den Tempel kamen (ἐπί = dem על des Grundtextes drückt die feindliche Richtung aus). Die Pluralität der Verwüſtungen ſcheint er wohl in dem Plural שקוצים, wofür in den angeführten Parallelſtellen der Singular ſteht, angedeutet gefunden zu haben.

b) »und ein Ende wird der Verwüſtung gemacht werden.«

Zweite Beilage.

Auffaſſung der 70 Wochen Daniels unmittelbar nach der letzten Zerſtörung Jeruſalems.

Es iſt natürlich, daß die Zerſtörung Jeruſalems durch Titus eine bedeutende Umgeſtaltung in der Vorſtellung von unſerm danieliſchen Orakel hervorrief. Denn wie wir in der Geſchichte ſeiner Auslegung gezeigt haben, ſo hatte man zu Jeſu Zeit ſchon ſeine Endbeziehung auf die Zeit des Epiphanes, die von den **LXX** hervorgehoben iſt, aufgegeben und es auf eine zweite Verwüſtung der Stadt durch die Römer bezogen, mit der gleichzeitig der Menſchenſohn in Herrlichkeit erſcheinen ſollte, um die Juden zu retten und ſein ewiges Reich zu ſtiften. Doch Jeruſalem und der Tempel waren in Schutt und Trümmer geſunken, ohne daß der Meſſias dieſer Kataſtrophe durch ſeine Erſcheinung gewehrt hätte. Daß Joſephus und mit ihm wahrſcheinlich noch Andere nun in unſerm Orakel allein eine Weiſſagung auf die Zerſtörung Jeruſalems fanden, in ihren meſſianiſchen Erwartungen ſich dagegen auf andere danieliſche Stellen zurückwarfen, das haben wir ſchon zu ſeiner Zeit geſagt. Anders dagegen die Juden, die auch jetzt noch nicht das meſſ. Element an unſerer Stelle fahren ließen. Von ihrer Auffaſſung giebt uns ein merkwürdiges Beiſpiel das 4te Buch Eſrä, aus dem wir jetzt die betreffenden Mittheilungen machen wollen. Als Gegenſtück zu dieſer jüdiſchen Auffaſſung wollen wir dann noch zum Beſchluß eine ungefähr gleichzeitige chriſtliche Auffaſſung unſers Orakels aus dem Teſtamente Levi geben.

I. Das vierte Buch Eſrä.

Wir haben bekanntlich einen dreifachen Text von dem apokalyptiſchen Eſra: 1) den lateiniſchen in der Londoner Polyglotte Bd. 4. und von J. A. Fabricius im Cod. Pseudep. V. T. Vol. 2.; 2) den äthiopiſchen in der Ausgabe von Lawrence [a]; 3) endlich den arabiſchen in einer engliſchen Ueberſetzung von Sim. Ockley. Da aber alle 3 Texte nur Ueberſetzungen aus dem griechiſchen Original ſind, das wir leider nicht mehr beſitzen, und unter ſich durch Schuld ändernder chriſtlicher Leſer und Ueberarbeiter im größten Widerſpruch ſtehen, ſo iſt die Erörterung ſeines Inhalts zum Theil nicht ohne große Schwierigkeit.

Feſtſteht, daß Cap. 1 und 2 und Cap. 15 und 16. der alten lateiniſchen Ueberſetzung von ſpäterer chriſtlicher Hand hinzugefügt ſind, um dem ganzen Buche ein mehr chriſtliches Colorit zu geben; dies folgt ſchon daraus, daß die beiden andern Texte dieſe Capitel nicht leſen. Leider hat ſich daſſelbe Streben auch in theilweiſer Umänderung der ächten Beſtandtheile des Buchs und zwar in allen 3 Texten gefallen. Vgl. Lücke Einleit. z. Offb. des Johannes S. 78 ff. Gfrörer Jahrhundert des Heils S. 69 ff. Dieſelben Gelehrten haben auch hinreichend erwieſen, daß die ächten Stücke erſt nach der Zerſtörung Jeruſalems, etwa unter der Herrſchaft Domitians geſchrieben ſind und daß ihr Verfaſſer ein Jude war. Wir würden daſſelbe ſchon aus den vorgetragenen meſſianiſchen Erwartungen ſchließen müſſen. Denn wie wir bald ſehen werden, ſo ſpricht Pſeudoeſra von einem Meſſias, der nach einer Herrſchaft von 400 Jahren, die er über die dann noch lebenden Gerechten führen wird, ſeinen Feinden erliegen ſoll. Daß der Meſſias erſt ſterben ſoll, nachdem er eine lange Zeit über die Seinen in Herrlichkeit geherrſcht hat, dies iſt eine rein jüdiſche Vorſtellung, die ſich aber auch unter den Juden nach dem, was wir über die Entwicklung dieſer Lehre früher bemerkt haben, erſt mit der Zerſtörung Jeruſalems ausgebildet haben kann; denn zur Zeit Chriſti bis zu Joſephus hinauf hatten ſie keine Vorſtellung von einem leidenden Meſſias.

---

[a] Primi Ezrae libri, qui apud vulgatam appellatur quartus, versio Aethiopica; nunc primum in medium prolata et latine anglicque reddita a R. Laurence. Oxon. 1820. 8. Wo es im Folgenden nicht beſonders bemerklich gemacht wird, werden Capitel und Verſe nach dieſer Ausgabe citirt.

In folgenden Stellen giebt aber der Verfaſſer ſeine Anſicht vom Daniel beſonders kund:

1) Das vierte Weltreich des Daniel deutet er von dem Reiche der Römer. Dies erfahren wir aus der Weiſſagung von dem Adler mit den 12 Schwingen, 3 Häuptern und 8 Gegenfedern, die nur den Inhalt des danieliſchen Geſichts, aber ſpecificirter wiedergeben ſoll, Cap. 11. Daß dieſe Weiſſagung ſich aber auf die römiſche Herrſchaft bezieht, liegt auf der Hand. Vgl. Lücke und Gfrörer a. a. O. Statt des vierten Thiers ſteigt hier ein Adler aus dem Meere. Der Adler iſt gewählt mit Beziehung auf die goldnen Adler der römiſchen Legionen, vielleicht auch wegen Dan. 9, 27. ועל כנף וגו׳, das Pſeudoeſra nicht mehr auf den nun zerſtörten Tempel beziehen konnte: »und über den Fittich (ſo deutete er vielleicht das כנף) kommt der Verwüſtung Gräuel« natürlich durch den Meſſias, der hier unter dem Bilde des Löwen der Herrſchaft des Adlers ein Ende macht. Suchen wir den Inhalt des dunkeln Orakels näher zu beſtimmen.

Die 12 Schwingen, 3 Häupter und 8 Gegenfedern ſollen eben ſo viele Fürſten ſein, die nach der von Gfrörer a. a. O. S. 74. angeſtellten ſcharfſinnigen und nach meiner Anſicht im Weſentlichen, d. h. vielleicht mit Ausnahme einiger Nebenpunkte, höchſt gelungenen Unterſuchung theils über Rom theils über Judäa herrſchen oder herrſchen wollen. Die 12 Schwingen deutet er nämlich von 12 römiſchen Kaiſern von Cäſar bis Veſpaſian. (Gewöhnlich werden bis dahin nur 9 gezählt, Gfr. fügt noch drei hinzu: Vinder, Nymphidius, Piſo Licinianus, die in der unruhigen Zeit vor Veſpaſian nach dem Kaiſerthron ſtrebten, ihn aber nicht erlangten; und gewiß mit völligem Rechte, denn auch der Text redet von ſolchen: 11, 23. 24. Ex his (alis) erant, quae surrexerunt, sed illae non regnaverunt). Die drei ſchweigenden Häupter deutet er von den drei folgenden Kaiſern, Veſpaſian, Titus, Domitian: das mächtigſte und darum mittelſte Haupt, dem die übrigen in der Herrſchaft folgen, iſt Veſpaſian, das Haupt zur Linken Titus, das zur Rechten Domitian. Die 8 Gegen-, Unter- oder kleinen Federn (contrariae pennae, pennae subalares, pennulae minutae et modicae) ſind 8 jüdiſche Fürſten. Die beiden erſten, die mit den 12 Schwingen verſchwinden, deutet er von Herodes dem Großen und Agrippa I. Die übrigen 6, von denen 4 ſelbſt herrſchen wollen, die aber alle zu Veſpaſians Zeit umkommen, zwei ohne Angabe des Urhebers, zwei durch Veſpaſian in Verbindung mit ſeinen beiden Söhnen, den beiden andern Häuptern (ſo ſcheinen nämlich die ſchwierigen Verſe 11, 34 u. 35. verſtanden werden zu müſſen, das evigilabat des Lateiners V. 33. verſtehe ich von der Herrſchaft Veſpaſians, vgl. V. 9.), von welchen 6 Federn aber die andern zwei ſich abtrennen, ſich der Dynaſtie der Flavier anſchließen und bis unter der Regierung Domitians, des Hauptes zur Rechten, am Leben bleiben, ſ. z. V. 11, 27: dieſe 6 Unterfedern nun deutet Gfr. ſo, daß er jene 4 von Eleazar, Johannes von Giſchala, Simon Bar-Giora und Johannes, dem Idumäer, Häuptern der Zelotenpartei im jüd. Freiheitskriege, verſteht, die beiden andern Unterfedern aber von Agrippa I. und ſeiner Schweſter Berenice, den letzten Fürſten aus herod. Stamme, erklärt, die ſich zu den Römern haltend noch die Zeiten Domitians erlebten. Fügen wir nur noch Einiges zur nähern Begründung und Beſtimmung hinzu und ſchließen hieran einige Folgerungen. Wir müſſen hierbei ausgehen von dem Ausſpruche Gottes bei Pſeudoeſra 12, 16. Aquila, qui ascendebat de mari, est quartum regnum, quod visum est in somnio Danieli fratri tuo; sed non est illi interpretatum, sicut ego hoc nunc tibi interpretor. Alſo nur eine vollſtändigere Erklärung der daniel. Weiſſagung C. 7., die den Verhältniſſen ſeiner Zeit angemeſſener iſt, will uns der Prophet in unſerer Viſion geben. Wir werden daher beſonders Dan. VII. 7 u. 8, 19 u. 20. in eine engere Beziehung zu unſerer Viſion bringen müſſen. Durch dieſe Beziehung wurde Pſeudoeſra in der Geſtaltung ſeiner Viſion nothwendig beſchränkt und Gfr. hat ihm wohl nur deßwegen, weil er dies zu beachten verſäumt hat, eine auffallend geringe hiſtoriſche und chronolog. Kenntniß zuſchreiben können. Zuerſt nun hat Gfr. gewiß darin Recht, daß er nur die 12 Schwingen und drei ſchweigenden Häupter von römiſchen Kaiſern verſteht, die 8 Gegenfedern aber von jüdiſchen Fürſten. Denn abgeſehen davon, daß ſo beide, die fremden und einheimiſchen, Dränger des jüd. Volks geſchildert werden, ſo nennt der Meſſias, der unter dem Bilde des Löwen erſcheint, um Gericht zu halten, nach dem äthiop. Text 11,51—54. nur folgende Beſtandtheile des Adlers, des Symbols der römiſchen Weltmonarchie, die gerichtet werden ſollen: die Schwingen und die Häupter, der Unterfedern erwähnt er hier mit keinem Worte. Freilich fügt der latein. Text die pennacula pessima hinzu, allein das iſt eben nur ein unächter Zuſatz, deſſen Veranlaſſung ſich wohl denken läßt — denn auch die Unterfedern ſollen nicht ohne Strafe ausgehen — deſſen Auslaſſung aber, wenn er ächt wäre, unbegreiflich bleibt. Außerdem aber werden die Unterfedern von den Schwingen und den Häuptern ſonſt ſtets aufs ſorgfältigſte unterſchieden. Aber auch die Art, wie Gfr. die 12 Schwingen und 3 Häupter vertheilt, iſt durchaus zu billigen. Wie er ſie vertheilt, iſt oben ſchon bemerkt. Abgeſehen aber davon, was ſchon oben über die Angemeſſenheit dieſer Rechnung geſagt iſt, fügen wir zunächſt über die 12 Schwingen noch dieſes hinzu. Wie angegeben, deutet Gfr. dieſe von den 12 röm. Kaiſern von Cäſar bis auf Veſpaſian, von denen die drei letzten aber gar nicht zur Herrſchaft gelangen. Daß der Anfangspunkt vollkommen richtig ſei, erhellt daraus, daß die zweite Schwinge länger herrſcht als jede der übrigen, ja daß keine halb ſo lange herrſchen ſoll als ſie. Denn bevor ſie ſtirbt, wird ihr angekündigt 11, 18.: Nemo post te tenebit terram tempus tuum nec dimidium tui temporis. Der zweite Herrſcher wäre aber Auguſtus, der im Ganzen 44 Jahre herrſchte; und merkwürdig iſt, daß, der am längſten von den übrigen herrſchte, Tiberius, nur

13 Jahre, alſo noch lange nicht die Hälfte der Zeit des Auguſtus, regierte, vgl. auch Lücke a. a. O. u. Ewald comment. in apocalypsin p. 52. Endlich folgen wir dem Winke unſers Buchs und ſehen unſere Viſion als eine verſuchte vollſtändigere Erklärung der danieliſchen Weiſſagung vom vierten Weltreiche an, ſo ergeben ſich uns noch weitere Aufſchlüſſe über die 12 Schwingen und die 3 ſchweigenden Häupter. Wie hat nun Pſeudoeſra die 12 Schwingen im Daniel gefunden? Unſtreitig in den 10 und 3 Hörnern des 4ten Thiers Dan. 7, 7. 8. 20. Allein da dieſe zuſammengenommen nicht 12, ſondern 13 Schwingen oder Könige geben würden, ſo muß er das eine Horn oder Veſpaſian, vor dem die 3 ausgeriſſen werden, auch von dem 10ten Horne gedeutet haben. So erhalten wir 12 Hörner oder nach der Bilderſprache unſerer Viſion 12 Schwingen, die 13te wäre Veſpaſian. Wenn aber nach dieſer Auslegung Pſeudoeſras Veſpaſian ſowohl der 10te als 13te iſt in der Reihe der röm. Kaiſer, ſo ſetzt dieſer ſcheinbare Widerſpruch bei ihm die Meinung voraus, zumal von einem Aufleben des getödteten Veſpaſian nirgends eine Spur iſt, daß er der 10te iſt in der Reihe der Kaiſer, die wirklich zur Herrſchaft gelangt ſind, der 13te aber, wenn man noch 3 andere hinzurechnet, die dieſe nie erlangten, nämlich die 3 Hörner des Daniel, die vor dem einen Horne abfallen. So ſcheint die Rechnung Eſr., der zu den 9 Kaiſern bis Vitellius inclus. noch 3 andere, nicht mehr und nicht weniger, zählt, die nicht zur Herrſchaft gelangten, aufs vollkommenſte gerechtfertigt. Denn wenn nach dem Texte unſers Buchs unter den 12 Schwingen mehrere ſind, die nicht zur Herrſchaft gelangten, ſo haben wir jetzt dieſe mehrere durch Berückſichtigung der daniel. Weiſſagung, die unſer Verf. ja bloß interpretiren will, auf eine beſtimmte Zahl, auf 3 zurückgeführt. Wie aber ein jüd. Interpret darauf verfallen konnte, unter dem einen Horne Veſpaſian, den Verwüſter des Tempels und des Jehovahdienſtes, zu verſtehen — die Apokalypſe verſteht darunter Nero — das kann wohl Niemand auffallen, wenn er z. B. Dan. 7, 21 u. 25. vergleicht; die Dynaſtie der Flavier führt Pſeudoeſra paſſend nicht unter dem Bilde der Schwingen, ſondern un-

ter dem Bilde der ſchweigenden Häupter auf, ſchon deßwegen, weil auch im Daniel die Charakteriſtik des einen Horns von der der übrigen Hörner ſtreng geſchieden iſt. Aus demſelbigen Daniel ergiebt ſich auch, warum das eine Haupt, wiewohl es zuerſt herrſcht, Veſpaſian, in die Mitte der beiden andern geſtellt iſt. Pſeudoeſra wollte Ausdrücke wie קרן אחרי זעירה סלקת ביניהן Dan. 7, 8. und רב מן חברתה Dan. 7, 20 u. ſ. w. erklären. Er thut dieſes nach ſeiner Art ganz ſinnig, indem er ſie mit Beziehung auf die Macht und Furchtbarkeit, die dieſe Herrſcher in den Augen der Juden hatten, deutete. Von dieſem Geſichtspunkte aus werden die 3 Flavier rangirt. Veſpaſian, weil der gehaßteſte von Allen, der Zerſtörer des Tempels, erhält den ausgezeichnetſten Platz, die Mitte, Domitian, nach ihm der verderblichſte, obgleich nicht ſein Nachfolger, den Ehrenplatz zur Rechten, der milde Titus endlich, den Juden minder furchtbar, den Platz zur Linken. — Es bleibt uns noch übrig, über die Bedeutung der 8 Gegen- oder Unterfedern zu reden. Dieſe Nebenpartie iſt aus der Phantaſie des Verf. hier zugethan und auch nicht im entfernteſten auf eine daniel. Baſis gegründet, daher ſie ſich auch vorzugsweiſe mit der Zeit der Zerſtörung des Tempels und der heil. Stadt und der nächſten Folgezeit beſchäftigt; denn dies jüngſte Ereigniß hatte des Verf. Gemüth beſonders in Anſpruch genommen. Die Meinung Gfr., daß unter den 8 Gegenfedern einheimiſche jüdiſche Tyrannen zu verſtehen ſeien, iſt ſchon oben aufs entſchiedenſte gebilligt. Daß unter den 2 Federlein, die (im jüd. Freiheitskriege) die Sache des Volks treulos verlaſſend ſich an die Dynaſtie der Flavier anſchließen und die dem Gerichte durch den Meſſias in den Tagen Domitians aufgeſpart bleiben, die beiden Fürſten aus herod. Stamme, Agrippa II. und Berenice, zu verſtehen ſeien, ſcheint mir ausgemacht. Daſſelbe gilt von ſeiner oben angegebenen Deutung der 4 Gegenfedern, die unter der Herrſchaft Veſpaſians verſchwinden. Aber ſeine Deutung der 2 Gegenfedern, die zugleich mit den 12 Schwingen, alſo noch vor der Herrſchaft Veſpaſians verſchwinden, kann ich nicht für richtig halten. Dieſe deutet Gfrörer nämlich von Herodes dem Großen und Agrippa I. Denn 1) ſieht man nicht, warum zu dieſem Agrippa gerade Herodes der Gr. hinzugefügt wird: denn zwiſchen beiden herrſchen noch die 3 Söhne Herodes des Gr., Archelaus, Herodes II. Antipas und Philippus. Den einzigen Grund, den Gfr. für ſeine Deutung anführt, daß jene beiden Heroden allein über ganz Judäa herrſchten, wird er ſchwerlich ſelber für zureichend halten, wenn er bedenkt, daß unter dieſer Beſchränkung bei den 2 letzten Unterfedern auch an Agrippa II. und Berenice nicht gedacht werden dürfte. 2) In der Deutung dieſer 8 Federn iſt deutlich geſagt, daß ſie nur eine kurze Dauer haben. Es heißt 12, 25. von ihnen: et duo quidem ex ipsis celeriter peribunt. Freilich der Lateiner hat die Beſtimmung celeriter nicht, allein ſie liegt doch im Zuſammenhang, da er im gleich vorhergehenden Verſe von den 8 Federn im Allgemeinen ſagt: ſie bedeuteten 8 Fürſten, quorum erunt tempora levia et anni citati. Dieſe Zeitkürze paßt aber durchaus nicht auf die Regierungszeit der genannten beiden. 3) Die 8 Federn werden auch als pennae contrariae, als Federn des Widerſpruchs und der Auflehnung gegen die Römerherrſchaft, bezeichnet. Von den 4 Federn, die unter Veſpaſianus umkommen, wird dieſe Widerſetzlichkeit noch namentlich hervorgehoben. Daß aber Agrippa II. und Berenice ſich anfangs des Aufſtandes der Juden freuten und dieſen vielleicht im Geheimen ſogar anſchürten, wenn ſie es auch der Lage der Dinge und des Erfolgs wegen für gerathener hielten, ſich an den röm. Adler anzuſchließen, iſt höchſt wahrſcheinlich. Wenigſtens ſcheint ihnen Pſeudoeſra Treubruch vorzuwerfen 11, 27. Et postea de sex capitibus discesserunt duo. Von Herodes dem Gr. und Agrippa I. dagegen dürfte eine ſolche, wenn auch nur entfernte, Auflehnung gegen die Römerherrſchaft viel ſchwerer behauptet werden können. Nach allem dieſen ſcheinen dieſe beiden Fürſten unter den beiden erſten Gegenfedern nicht gemeint zu ſein, ſondern vielmehr ſolche, die ähnlich wie jene 4 unter Veſpaſian die Alleinherrſchaft über die Juden an ſich zu reißen dachten, deren Herrſchaft aber nur kurze Zeit währte. Dies Alles paßt vortrefflich auf 2 Abentheurer, von denen uns Joſephus in ſeinen Alterthümern ſchreibt, ich meine den

Theudas und einen, den er ſchlechthin den Ägyptier nennt, ohne ſeinen Namen genauer anzugeben. Beide gaben ſich für Propheten aus, wollten alſo wohl die Rolle des erwarteten Meſſias ſpielen, verlockten viel Volks und ſtürzten ſich mit ihnen ins Verderben, Theudas unter dem Landpfleger Fadus Antiq. XX. 5. 1., der Aegyptier unter Felix Antiq. XX. 8. 6. de bell. II. 13, 5. Doch würde ich nicht gerade ſehr ſtreiten, wenn Jemand an die Stelle des Theudas den Menahem, den ehrgeizigen Sohn des ehrgeizigen Vaters Judas, des Galliläers, ſetzen wollte, der bald nach Ausbruch des jüd. Kriegs von den eigenen Volksgenoſſen ſeiner Herrſchſucht wegen gemordet wurde, de bell. Jud. II. 17. 9. Dieſe Annahme ſcheint um ſo wahrſcheinlicher, je paſſender es iſt, daß Pſeudoeſra unter den 8 Unterfedern nur die nächſten einheimiſchen Urheber der Zerſtörung Jeruſalems und des Hinſturzes der jüdiſchen Angelegenheiten ſymboliſirt. Denn dieſe wurden von ihm, der dieſen Begebenheiten ſelber noch ſo nahe lebte, am meiſten gehaßt. — Nach beendeter Analyſe dieſer dunkeln Viſion und zufolge derſelben dürfte es nicht unnütz ſein, eine kurze Parallele zwiſchen unſerm Buch Eſra und der kanon. Apokalypſe zu ziehen. Wie Pſeudoeſra die röm. Kaiſerreihe beginnt mit Cäſar, ſo beginnt ſie Johannes nach einer ſonſt auch vorkommenden Zählung mit Auguſtus; denn unter Auguſtus iſt der Heiland geboren. Wie jener das gotteslästerliche Horn des Daniel C. 7. erklärt von Veſpaſian, dem Zerſtörer des Tempels und der jüd. Theokratie, ſo erklärt Johannes dieſes von Nero, dem erſten furchtbarſten Verfolger der chriſtlichen Kirche. Wie jener in der Reihe der römiſchen Kaiſer nicht nur die 3, Galba, Otho und Vitellius, nicht übergeht, ſondern noch 3 andere, die gar nicht die Herrſchaft erhielten, hinzuzählt, ſo können auch jene drei bei Beſtimmung der 7 βασιλεῖς der Apokalypſe 17, 9 u. 10. nicht übergangen werden, ſo daß, wenn Nero der 5te in der Reihe iſt, der 6te jedenfalls Galba ſein muß. Kurz, wie Johannes den chriſtlichen, ſo repräſentirt in dieſen Zügen Pſeudoeſra und auch ſonſt durchweg den jüdiſchen Apokalyptiker.

2) Höchſt merkwürdig, aber in ſeiner Erörterung ſchwierig

iſt das, was unſer Buch über die Dauer der Welt lehrt. Der Lateiner ſagt darüber Cap. 14, 9. **Duodecim** partibus divisum est seculum et transierunt ejus decima et dimidium ejus decimae. Supersunt autem ejus post medium decimae partis. Dies giebt keinen Sinn; denn wenn der zehnte Theil der Weltzeit vorüber iſt, ſo muß auch wohl ſeine eine Hälfte vorüber ſein und ein Widerſpruch entſteht, wenn dann noch ſeine andere Hälfte ſich erfüllen ſoll. Wenig nützt der Araber, der die Worte auch ſchon nicht mehr verſtanden hat, und darum nur im Allgemeinen den Sinn wiedergiebt: major annorum pars praeteriit, admodum pauci supersunt. Um ſo mehr könnte man daher geneigt ſein, mit Lücke und Gfrörer ſich an den Text der äthiop. Ueberſetzung anzuſchließen, welche doch wenigſtens Sinn giebt: **Decem** partibus dispositus est mundus et venit ad decimam et superest dimidium decimae.

Dann hätten wir die 10 Wochen oder Welttheile des Henoch wieder und was damit zuſammenhängt, ſeine danieliſche 7000jährige Weltdauer. Da aber jeder Welttheil 700 Jahre dauerte und 9½ ſchon verfloſſen ſind, ſo müßte unſer Buch, falls durch dieſe Ausſage der falſche Eſra ſeine Zeit ſelbſt verrathen hätte, eigentlich erſt 6650, oder, da das erſt künftige Reich des Meſſias noch 400 Jahre dauern ſoll, früheſtens 6600 nach Erſchaffung der Welt geſchrieben ſein. Allein hier zeigt ſich, daß die leichtere Leſart nicht immer gerade die beſſere iſt. Denn erſtens würde nach ihr der falſche Eſra einen bedeutenden Anachronismus begehen: der wirkliche Eſra empfängt nämlich nach unſerm Buche die Belehrung über die Weltdauer, alſo müßte auch ſchon zu deſſen Zeit die Hälfte des 10ten Welttheils oder das J. 6650 a. m. c. verſtrichen ſein, ſo daß der falſche Eſra, der doch wohl etwa 400 Jahre ſpäter leben muß, wenigſtens am Ende der 400jährigen Herrſchaft des Meſſias geſchrieben haben müßte, was keinen Sinn giebt. Ferner bleiben auch, wenn wir jenen Anachronismus hingehen laſſen, keine 400 Jahre für die Herrſchaft des Meſſias übrig und viel weniger noch für die 7 (großen) Tage, in denen die alte Welt vergehen ſoll. S. unten S. 225. Endlich — und dies iſt ein entſcheidender Grund — giebt der

Verfaſſer ſelbſt ſeine Weltäre am Ende des 14ten Capitels an, die ganz anders lautet. Kurz vorher erhält Eſra von Gott den Auftrag, alle die Geheimniſſe, die ihm mitgetheilt ſeien, niederzuſchreiben. Er thut dies, indem er 40 Tage lang Nacht und Tag unaufhörlich dictirt. In dieſer Zeit werden 94 und nach dem lateiniſchen Texte 204 Bücher fertig. Am Ende der 40 Tage ſpricht zu ihm Gott: Die frühern Bücher (die 24 oder 134) lege öffentlich vor und ſie mögen zum allgemeinern Gebrauch für Würdige und Unwürdige dienen (die 24 kanoniſchen Bücher des Talmud). Die andern aber und wie der latein. Text beſtimmter hat, die 70 a) (eſoteriſchen) Bücher überliefere nur den Weiſen des Volks: denn in ihnen iſt eine Leuchte des Auges und eine Quelle der Weisheit und ein Strom des Wiſſens. Nun fährt Eſra nach dem äthiop. Texte fort: **Et feci sic quarto anno a sabbaticis annis post annum creationis quinquies millesimo, in decima nocte tertii mensis, nonagesimo et secundo (anno). Et tunc Ezra sublatus est et deductus in regionem eorum, qui sicut ille (fuerunt).** Hiernach hat Eſra jene Bücher, die kanoniſchen dem Volke, die eſoteriſchen den Weiſen, 5092 ſeiner Weltäre überliefert und bald darauf b) iſt er geſtorben. Mithin hat der wahre Eſra gegen 5100 c) der in

---

a) Die gewiß authentiſche Lesart der 70 Bücher enthält eine ferne Anſpielung auf die 70 Wochen.

b) Der arab. Text lieſt ſo: **Et feci sic** (ich überlieferte die Bücher gemäß dem göttl. Befehl) **et vixi septuaginta sex annos, post annum a creatione mundi quinquies millesimum vigesimum quintum, die duodecimo tertii mensis. Quoad Ezram, translatus est et susceptus in regionem viventium etc.** Zwiſchen beiden Relationen iſt gar kein Widerſpruch, falls man nur annimmt, daß, wie der äthiop. Text die Zeit der Ueberlieferung der Bücher, ſo der arab. das Todesjahr des Eſra in dem **vixi septuaginta etc.** angiebt. Dieſes wäre dann 9 Jahre ſpäter, nach Jahren der Welt 5101 zu ſetzen. Schade, daß uns hier der latein. Text verläßt, der ſchon mit **et feci sic** ſchließt, was damit zuſammenhängt, daß er hier noch nicht vom Tode des Eſra reden darf, weil er noch zwei ganz neue Capitel folgen läßt. Mit ſeiner Hülfe würden wir ſonſt über die Entſtehung der beiden verſchiedenen Relationen mit größerer Sicherheit urtheilen können.

c) Merkwürdig iſt der Widerſpruch, in den ſich hier Hr. Gfrörer unſerm Buche geltenden Weltäre gelebt. Sollte ſein Verfaſſer dennoch der Theorie einer 7000jährigen Weltdauer gehuldigt haben, ſo müßte er zwiſchen der Zeit Eſras und ſeiner Zeit (gegen 100 n. Ch.) etwa 1500 Jahre verfließen laſſen, was undenkbar iſt. Wenn er dagegen dieſen Zwiſchenraum zu etwa 400 Jahren berechnete, was recht gut möglich iſt, da die Juden der Zeit von Artaxerxes, unter denen Eſra auftrat, bis zu Chriſti Geburt bekanntlich häufig nur 300 Jahre zählen, ſo würde der Verfaſſer gegen 5500 ſeiner Weltäre leben, mithin nach einer gewöhnlichen Vorſtellung der damaligen Zeit am Ende von 5500 Weltjahren a) die Erſcheinung des Meſſias ſetzen, die ganze Welt-

---

verwickelt. In dem öfter citirten Werke nämlich S. 106., beſtimmt er aus den 5025 Jahren des Orakels auf dem Grunde ſeiner Behauptung, daß Joſephus das Jahr 66 n. Ch. zu dem 5000ten Jahre der Welt mache, was freilich unrichtig iſt ſ. S. 138 ff., das Alter unſerer Schrift und ſetzt ſie 91 n. Ch., wobei er alſo vorausſetzt, daß jene Jahre die Zeit des falſchen Eſra angeben. (Dies geht nach dem Zuſammenhang durchaus nicht, denn der Verfaſſer unſerer Schrift ſucht eben dort nachzuweiſen, daß dieſe ſchon zu den Zeiten des wahren Eſra geſchrieben, aber nur nicht dem Volke mitgetheilt ſei). Später, S. 206. bei Erörterung der 10 oder 12 Welttheile entſcheidet er ſich für 10 und ſchließt nun: »Esdras verſetzte ſich ſelbſt ins Jahr 6600 und ſah nur noch einer weitern Weltdauer von 400 Jahren entgegen.« Eins von beiden aber kann nur ſein: entweder Pſeudoeſra ſchrieb 5025 und dann iſt die Erklärung der Welttheile falſch, oder er ſchrieb um 6600 und dann ſind die genannten Weltjahre unerklärt.

a) S. die Beweisſtellen bei Gfrörer a. a. O. II. S. 210. Merkwürdig iſt das Citat aus dem Evangelium des Nikodemus Thilo cod. apocr. Nov. Test. p. 692.: Invenimus in libro primo de septuaginta, ubi locutus est Michael archangelus ad tertium filium Adae primi hominis, de quinque millibus et quingentis annis, in quibus venturus esset dilectissimus Dei filius Christus. Das Buch, aus dem die Notiz von der 5500jährigen Weltdauer entlehnt iſt, iſt die kleine Geneſis, ἡ μικρὰ oder λεπτὴ γένεσις, in der nach Syncellus auch von einer 40tägigen Entrückung des Seth, des dritten Sohnes Adams, in den Himmel und allen den Wundern, die er dort erfuhr, gehandelt wurde. Fabric. cod. pseudepig. V. T. p. 142. Iſt die Ueberſetzung de septuaginta recht, ſo würde dies apokryphiſche Buch nach damaliger Meinung wahrſcheinlich einen integrirenden Theil und zwar das erſte oder die erſten Bücher, dies natürlich, weil es von den älteſten Zeiten handelt, von den 70 Büchern, die Eſra nach unſerm 4ten Buche Eſrä für die Weiſen geſchrieben haben ſoll, ausgemacht haben; und unter dieſer Vorausſetzung würde dies Citat noch ein beſonderes dauer aber zu 6000 Jahren berechnen. Dieſe 6000jährige Weltdauer kommt z. B. auch im Talmud vor. Avoda Sara bab. S. 9. a.: »Ueberlieferung aus der Schule des Elias, 6000 Jahre wird die Welt dauern, 2000 vor dem Geſetz, 2000 unter dem Geſetz, 2000 weitere unter dem Meſſias.« Nur was Gfrörer hinzuſetzt: »die, welche ſo rechneten, zogen den Sabbath oder das ſiebente Jahrtauſend zu der künftigen Welt« können wir nicht billigen: denn wozu gerade immer 1000 Jahre? Wenn die 6000 Jahre um waren, ſo kam die Ewigkeit oder der ewige, nicht ein tauſendjähriger Weltſabbath. — Auf daſſelbe Reſultat aber, daß unſer Verfaſſer gegen 5500 ſchrieb, mithin das Ende der Welt um 6000 ſetzte, können wir noch auf einem andern Wege gelangen. Der äthiopiſche Text, vgl. S. 215., hat uns nämlich noch eine zweite Zeitbeſtimmung, parallel der von 5092 Weltjahren, in dem quarto anno a sabbaticis annis überliefert. Ein Sabbathsjahr iſt nach einem gewöhnlichen Sprachgebrauch dieſer apokalyptiſchen Litteratur gleich einem Jahrhundert, das 4te Sabbathsjahr daher gleich dem 4ten Jahrhundert, vgl. S. 167 ff. Im erſten Jahr des vierten Jahrhunderts nach der Zerſtörung Jeruſalems durch die Babylonier lebte und ſchrieb der wahre Eſra nach der Meinung unſers Verfaſſers: ſo wird das

---

Indiz dafür ſein, daß auch im letztern die Theorie der 5500jährigen Weltdauer bis zur Erſcheinung des Meſſias herrſche. Doch geben wir auf dieſen Beweis nicht zu viel. Denn wenn wir bedenken, daß die kleine Geneſis nach Fabric. a. a. O. S. 849. auch τὰ Ἰωβηλαῖα (βιβλια) genannt wird, dieſes wohl deßwegen, weil, wie aus den ebendaſelbſt angegebenen Bruchſtücken erhellt, ihre Zeitbeſtimmungen auf Jubeljahre oder überhaupt auf Siebener zurückgehen, ſo iſt auch recht gut möglich, daß der griechiſche Text da, wo das septuaginta ſteht, ἐβδοματικά (libri sabbatici) oder dgl. hatte. Die Frage dagegen, wie die apokalyptiſchen Offenbarungen des Seth zur Kunde des Eſra hätten gelangen können, würde keinen Einwurf begründen: denn wie erfuhr er den Inhalt der mit dem Exil verloren gegangenen kanoniſchen Bücher, die er doch auch niederſchrieb! Vgl. Fabric. a. a. O. S. 1156. Nikodemus findet dann ſelber die 5500 Jahre in der Beſchaffenheit der Bundeslade, die nach Exod. 25, 10. 2½ Ellen lang, 1½ Ellen hoch und 1½ Ellen breit ſei. In his quinque cubitis et semis intelleximus et cognovimus in fabrica arcae vet. testamenti, quia in quinque millibus annorum et semis venturus esset Jesus Christus in arca corporis etc.

4te Sabbathsjahr oder Jahrhundert im Anfang der ächten Theile unſers Buchs näher beſtimmt: **Anno tricesimo** [a] **ruinae civi-**

---

[a] Ein Jahr kann auch hier nicht im gewöhnlichen Sinne genommen werden; denn auch der ungenaueſte Chronologe, falls er wie unſer Verfaſſer ein Jude war und das kanoniſche Buch Eſra kannte, konnte das Zeitalter des Eſra nicht ſchon 30 Jahre nach der Zerſtörung Jeruſalems und alſo noch geraume Zeit vor der Befreiung der Juden durch Cyrus ſetzen. Vielmehr iſt ein Jahr an dieſer Stelle, unterſchieden von den obigen 4 Jahren, die durch den Zuſatz ſabbathiſche Jahre als größere Zeiträume ausgezeichnet werden, nach einem analogen apokalyptiſchen Sprachgebrauch gleich einem Jahrzehend, 30 ſolcher Jahre alſo gleich 30 Jahrzehenden oder 300 Jahren. Wie ſich das Jubeljahr zu dem gewöhnlichen Sabbathsjahre verhält (49 : 7), ſo unſer ſabbathiſches Jahr (ein Jahrhundert) zu dieſem Jahr (Jahrzehend) (100 : 10). So erklären ſich die Zeitbeſtimmungen **quarto anno a sabbaticis annis** und **anno tricesimo ruinae civitatis** gegenſeitig. — Aus der Menge von Beiſpielen, aus denen die Richtigkeit dieſes Sprachgebrauchs »ein Jahr = ein Jahrzehend«, der übrigens, wie geſagt, mit der ganzen Conſtruction dieſer Zeitrechnung aufs innigſte zuſammenhängt, bei unſern Apokalyptikern erhellt, führe ich nur eins aus der kleinen Geneſis an. **Fabric. cod. pseudepig. V. T. p. 854.** heißt es: *Τῷ ὀγδόῳ ἔτει ἔγνω ὁ Ἀδὰμ Εὔαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ. Τῷ ἑβδομηκοστῷ ἔτει ἐγεννήθη αὐτοῖς πρωτότοκος υἱὸς ὁ Κάϊν.* Hier iſt das 8te Jahr (Jahrzehend) gleich dem 70ten Jahre. Andere Beiſpiele werden wir unten im Teſtamente Levi finden. — Uebrigens hat unſer Pſeudoeſra ſein 30tes Jahr von Zerſtörung der Stadt ſelber näher erklärt in einer Viſion, die uns freilich ſchon in allen drei Ueberſetzungen corrupt überliefert iſt, ich meine die Viſion von dem Weibe, das 30 Jahre lang unfruchtbar war Cap. X. Die Momente dieſer Viſion ſind kurz folgende. Eſra, betrübt über den Verfall Jeruſalems, ſieht ein trauerndes Weib. Befragt um den Grund ihrer Trauer, erzählt ſie ihm ihre Geſchichte. Obgleich ich einen Mann hatte, ſpricht ſie, war ich 30 Jahre unfruchtbar. Auf mein Bitten gab mir Gott nach dieſen 30 Jahren einen Sohn, über den ich und mein Mann und alle meine Mitbürger ſich freuten; dieſer ward von mir unter Sorgen groß gezogen. Doch in der Nacht, da ich ſein Hochzeitfeſt feiern wollte, ſtarb er plötzlich. — Während Eſra ihr noch Vorwürfe darüber macht, daß ſie ſich dieſes geringe perſönliche Leid ſo ſehr zu Herzen nehme, obgleich ein allgemeines und größeres Leid alle Andern beſchäftige, der Verfall von Vaterland und Tempel, verſchwindet ſie plötzlich und an ihrer Stelle erſcheint eine glänzende neuerbaute Stadt. — Der Engel Uriel erſcheint dem ſtaunenden Eſra, verſichert ihn, dieſe Viſion ſei ihm zum Troſte zu Theil geworden, weil er ſich über das Schickſal ſeines Volkes und ſeiner Stadt ſo ſehr betrübe, und giebt ihm dann kurz ihre Deutung. Darnach muß ihr Sinn dieſer ſein. Das Weib iſt die Gemeine der Juden in Jeruſalem, ihr Mann iſt Jehovah. 30 Jahre iſt ſie ohne Sohn, d. i. 300 Jahre iſt ſie ohne Tempel und den im Geſetze vorgeſchrie-

---

benen Tempeldienſt, von Zerſtörung der Stadt bis Eſra. (Freilich ward an dem Tempel ſchon von Joſua, Serubabel und Andern gebaut, aber auch von Eſra ward daran gebaut und das moſ. Geſetz ward von ihm erſt in ſeinem vollen Umfange wieder zur Geltung gebracht, vgl. den kanon. Eſra Cap. 7. Beſonders in der ſpätern Zeit und von unſerm Verfaſſer wird daher Eſra, der scriba legis, als restitutor templi und des Tempeldienſtes gefeiert; vgl. damit die Klage Eſras über den damaligen jüdiſchen Zuſtand 4 Eſr. 10, 28—36. nach Lawrence). Dann gebiert ſie einen Sohn zu ihrer und aller rechtgläubigen Juden Freude; aber nur mit Sorgen und Mühe ernährt ſie ihn (der Druck der Juden unter ausländiſchen Fürſten Dan. 9, 25. בצוק העתים). Als ſie endlich hofft, daß der Sohn ſich vermählen und ſelbſtſtändig werden, daß ſeine Befreiungsſtunde ſchlagen ſoll, in dem Kampfe der Juden gegen die Römer unter Titus: ſiehe da ſchlägt ſeine Todesſtunde, Stadt und Tempel werden zerſtört. Allein ein neues, glänzendes Jeruſalem wird erſtehen, das Jeruſalem des meſſianiſchen Reichs. Von den Bedingungen und der Art und Weiſe der Erſcheinung dieſes Jeruſalems iſt in den folgenden beiden Viſionen die Rede Cap. 11—13., die ſich mit dem Löwen aus Juda und dem einem Menſchen gleichen Manne beſchäftigen, der aus dem Meere emporſteigt und auf den Wolken des Himmels daherfährt, um das Reich des Adlers zu vernichten. — Mit unſerer Erklärung des Geſichts ſtimmt zwar der Text der Verſionen nicht, denn dieſe deuten die Geburt des Sohns von dem Tempelbau unter Salomo. Allein der Name Salomos kann wie ſonſt noch Vieles in unſerm Buche nur Zuthat der paraphraſirenden Ueberſetzer und nur aus Mißverſtändniß des Originals geſetzt ſein. Dies verräth ſich nicht bloß, wie leicht erſichtlich iſt, an dem Inhalt des Einzelnen wie des Ganzen unſerer Viſion (z. B. paßt die ſorgenvolle Ernährung des Sohns gar nicht auf den Zuſtand des Tempelcultus unter Salomo und den folgenden jüdiſchen Königen), ſondern ganz vorzüglich auch daran, daß dann die 30 Jahre, in denen das Weib unfruchtbar ſein ſoll, gar nicht gedeutet werden können. Der Araber erklärt ſie von 3000 Jahren, in denen keine Opfer im Tempel dargebracht wären. Er nimmt alſo ein Jahr von einem ſabbathiſchen Jahre zu 100 Jahren und deutet an, daß der ſalomoniſche Tempel gebaut wäre, nachdem die Welt 3000 Jahre geſtanden habe. Gfrörer a. a. O. S. 73. hält dieſe Lesart für richtig. Allein ſie iſt es gewiß nicht. Denn ſtimmt man der Erklärung dieſes Gelehrten von den Welttheilen noch bei — denn dann ward unſer Buch 6600 a. m. c. geſchrieben — ſo würde Pſeudoeſra den Zeitraum von Erbauung des ſalom. Tempels bis zur Zerſtörung Jeruſalems durch Nebukadnezar — hierdurch ſoll der Tod des Sohns erklärt werden — faſt bis zu 3000 Jahren, ſonſt etwa bis zu 2000 Jahren ausgedehnt haben, was nicht denkbar iſt. Außerdem müßte das Weib — denn es ſoll ja 30 Jahre lang unfruchtbar ſein — ſchon bei Erſchaffung der Welt gelebt, d. i. Jeruſalem müßte damals ſchon beſtanden und da jenes Weib ſchon früher einen Mann hatte, ſogar ſchon vor Erſchaffung der Welt beſtanden haben u. ſ. w. Die lateiniſche Verſion dagegen, an einer richtigen Auslegung verzweifelnd, behält ohne weiteres die 30 Jahre bei

tatis (im 300ten Jahre der Zerſtörung der Stadt) **eram in Babylone ego Ezra etc.** Mithin ſetzt der Verfaſſer etwa das Jahr der Welt 5100 gleich dem 300ten Jahre nach der Zerſtörung der Stadt und da man damals von der Zerſtörung Jeruſalems bis zur Erſcheinung des Meſſias 700 Jahre zu rechnen pflegte, die 7 Wochen des Daniel Dan. 9, 25., vgl. Buch Henoch Cap. 92, 12. S. 172. und unten **Testam. Levi** Cap. 16 und 17., ſo ſetzt er die Erſcheinung des Meſſias 5500 **a. m. c.** Beiläufig geſagt, da der Verfaſſer von Eſra bis zu ſeiner Zeit nur 400 Jahre zählt, ſo kann er ſchon deßwegen nicht ſpäter als am Ende des 1ten Jahrh. der chriſtlichen Zeitrechnung geſchrieben haben. Denn wenn die Juden der damaligen Zeit von Artaxerxes, unter dem Eſra auftrat, bis Chriſti Geburt gewöhnlich nur 300 Jahre rechneten, ſo kann er doch ſchwerlich auf ähnliche Weiſe die Zeit von Chriſto bis zu ſich verkürzt haben — denn dieſe als die zuletzt voraufgehende Zeit mußte ihm auch am beſten bekannt ſein. Weil er aber die Zeit von Eſra bis zu Chriſtus um ein Bedeutendes verkürzt, ſo mußte er die Zeit von der Zerſtörung Jeruſalems bis zu Eſra bis zu 300 Jahren [a]) ver-

---

Cap. 9, 45.: **et quoniam dixit tibi (mulier), quia sterilis fuit triginta annis, propter quod erant anni scilicet triginta, quando non erat in ea adhuc oblatio oblata.** Der äthiopiſche Text endlich deutet die 30 Jahre von 100 Jahren, während welcher die Welt ohne Opfer geweſen ſei. Lawrence überſetzt Cap. 10, 58.: **Et quod dixit tibi, sterilis fui triginta annos, (hoc est) quoniam centum annos mansit mundus, non offerens oblationem.** Dies paßt zur Nachricht der kleinen Geneſis, daß Kain im 97ten Jahre der Welt das erſte Opfer dargebracht hatte. Fabric. a. a. O. S. 855. Allein die Ueberſetzung geräth mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, wenn ſie V. 59. fortfährt: **Et post centum annos aedificavit Salomon civitatem et obtulit oblationem illo tempore.** — So deuten alle 3 Verſionen die 30 Jahre verſchieden. In dem äthiop. Texte finden wir Spuren der richtigen Lesart in ſeinem **centum annos**, das am wenigſten mit den 30 Jahren unmittelbar zuſammenzuhängen ſcheint. Er muß urſprünglich **trecentos annos** geleſen haben, das aber von einem Leſer oder Abſchreiber in das anſtößige und dem übrigen Contexte ſelbſt widerſprechende **centum annos** corrigirt wurde. —

[a]) Pſeudoeſra ſetzt die Zerſtörung Jeruſalems durch Nebukadnezar um 4800 **a. m. c.**, während Henoch ſie 4200 ſetzt. Zwiſchen beiden in der Mitte ſteht Joſephus, der ſie 4489 ſetzt.

längern, um die angenommenen 700 Jahre herauszubringen. — Iſt es nun gewiß, daß Pſeudoeſra die Erſcheinung des Meſſias 5500 a. m. c. ſetzte und die Dauer der Welt zu 6000 Jahren berechnete, ſo iſt es auch unwahrſcheinlich, daß er die henochiſche Eintheilung der Weltzeit in 10 Theile, die mit ſeiner Annahme von einer 7000jährigen Weltdauer eng zuſammenhängt, befolgt habe. Vielmehr müſſen wir von den S. 214. angeführten 3 verſchiedenen Relationen der 3 Verſionen der lateiniſchen vor der äthiopiſchen — von der arabiſchen kann natürlich gar nicht die Rede ſein — den Charakter der Urſprünglichkeit zuerkennen, um ſo mehr, als die 10 Welttheile des äthiopiſchen Textes ſehr leicht aus dem bei den Abyſſiniern ſo ſehr gefeierten Henoch hineincorrigirt werden konnten. Den allerdings auch corrupten latein. Text reſtituiren wir aber ſo: **Duodecim partibus divisum est seculum et transierunt ejus decima et dimidium;** Die folgenden Wörte: »ejus decimae. Supersunt autem ejus post medium decimae partis« verwerfen wir dagegen als unächten Zuſatz und erklären ihn aus einer verfehlten Auslegung des dimidium [a]. Es wird alſo die Weltzeit in 12 Theile eingetheilt, von der 10½ Theile bereits vergangen ſind: jeder von den 12 Welttheilen aber dauert, wenn die ganze Weltdauer zu 6000 Jahren gerechnet wird, 500 Jahre. Nun paßt dieſe Angabe vollkommen zu den obigen 5100 Weltjahren und beſtimmt überdies ebenfalls die Zeit des wahren Eſra, ohne dem Verfaſſer unſers Buchs einen Anachronismus zur Laſt zu legen. 10 Welttheile oder 5000 Jahre ſind verſtrichen. Der folgende halbe Welttheil oder 250 Jahre iſt freilich noch nicht ganz vorüber, ſondern erſt etwa 100 Jahre. Aber wenn dieſe hier nur im Allgemeinen nach Welttheilen, nicht nach einzelnen Jahren angegeben werden ſollten, während ſie am Ende von Cap. 14. genauer bezeichnet wurden, wie hätten ſie da wohl anders als durch das **dimidium** beſtimmt werden ſollen, wenn der Verfaſſer nicht einen ganz kleinen Bruch wählen wollte? Zudem war ihm wohl die halbe Zeit des Daniel Dan. 12, 7. Typus ſeines Ausdrucks. Ein anderer Ausweg, der mir freilich nicht nöthig ſcheint, wäre noch der, anzunehmen, daß die noch nicht völlige Erfüllung der halben Zeit irgend wie im Original ausgedrückt war, aber in der Ueberſetzung verwiſcht wurde. 11 Welttheile ferner geben gerade die 5500 Jahre, nach denen der Meſſias erſcheinen ſoll, oder die Zeit, um die Pſeudoeſra lebte und ſchrieb. Dies Zuſammentreffen des Endes eines Welttheils mit der Erſcheinung des Meſſias iſt übrigens gewiß auch keine geringe Bewährung dieſer Rechnung. Der 12te Welttheil endlich oder die letzten 500 Jahre bleiben zurück für die 400jährige Herrſchaft des Meſſias und das Weltende.

---

[a] Merkwürdig iſt, daß der äthiopiſche Text, der die 10 Welttheile hat, als den Termin der Abfaſſung des Buchs den 10ten Tag des 3ten Monats hat, während der latein. Text auch hier die Zahl 12 in der Angabe der Tage feſthält. Vgl. S. 215.

Uebrigens iſt deutlich, daß die Verkürzung der henochiſchen 7000jährigen Weltdauer, die ſich enger an die 70 Wochen des Daniel nach der damaligen Auffaſſung anſchließt, zu 6000 Jahren vorzüglich damit zuſammenhängt, daß Pſeudoeſra das 2000jährige meſſ. Reich des Henoch zu einer 400jährigen verkürzt. Dies gefiel ihm aber wohl beſonders deßwegen, weil an der Herrlichkeit und Seligkeit dieſes Reichs nur die dann noch lebenden Frommen Theil nehmen ſollen, die abgeſchiedenen Frommen aber ihrer entbehren müſſen, da dieſe erſt gleichzeitig mit den übrigen Todten bei Erſchaffung des neuen Himmels und der neuen Erde wieder ins Leben gerufen werden. Denn Pſeudoeſra lehrt keine zwiefache Auferſtehung der Todten wie die Apokalypſe. Der Abſtand in Bezug auf das Maß der Seligkeit, das der abgeſchiedenen und der dann noch lebenden Frommen warte, ſollte durch dieſe Zeitverkürzung in etwas ausgeglichen werden.

3) Bleibt uns noch eine merkwürdige Stelle übrig, die es mit dem letzten und 12ten Welttheile oder mit der 400jährigen Herrſchaft des Meſſias und dem Weltende zu thun hat und die allein aus einer Berückſichtigung von dem danieliſchen Orakel der 70 Wochen vollkommen zu erklären iſt. Alle 3 Verſionen ſind auch hier mannichfach interpolirt und corrumpirt, doch laſſen ſie zuſammengenommen den Sinn des Originals errathen. Wir legen im Folgenden den Text der lateiniſchen Ueberſetzung 4 Esr.

7, 28—32. zum Grunde. Hier iſt kurz vorher geſagt, daß alle Gerechten, die aus den Tagen der der Erſcheinung des Meſſias voraufgehenden großen Trübſal errettet werden, die Herrlichkeit Gottes ſehen würden. Nun heißt es weiter: V. 28. **Revelabitur enim filius meus Jesus** [a] **cum his, qui cum eo sunt** [b], **et judicabuntur** [c], **qui relicti sunt, in annis quadringentis.**

---

[a] **filius meus Jesus** — Correctur eines chriſtlichen Leſers. Der Araber und Aethiope haben richtig **Messias meus**, erſterer lieſt auch **filius meus Messias**. Denn den Namen Jeſus konnte kein jüdiſcher Schriftſteller ſetzen. Wäre er aber urſprünglich, mithin der Verfaſſer ein Chriſt, ſo hätte der Meſſias nicht ſo wie hier geſchildert werden dürfen. Uebrigens iſt hier der משיח נגיד gemeint, der nach 7 Wochen, d. i. nach der Rechnung unſers Buchs 700 Jahre nach der Zerſtörung Jeruſalems durch die Babylonier erſcheinen ſoll Dan. 9, 25.

[b] **qui cum eo sunt** ſind dieſelben, die gleich darauf durch das **qui relicti sunt** bezeichnet werden, nämlich die wenigen Gerechten, die bei der Ankunft des Meſſias vor der Vernichtung, die er den Gottloſen bereitet, errettet werden. Vgl. bei Lawrence 12, 38 ff.

[c] 400 Jahre lang wird dann den noch lebenden Frommen vom Meſſias Recht geſprochen werden; das goldne Zeitalter kehrt wieder, in dem die Gerechtigkeit auf dem Throne ſaß, während gegenwärtig die Sünde und die Leidenſchaft das Recht beugen. Vgl. Dan. 9, 25. ושבעים ששים ושנים תשוב ונבנתה רחוב וחרוץ. Das **judicabitur** entſpricht dem רחוב וחרוץ in der Bedeutung »Gerichtsſtätte und Gericht.« Die 62 Wochen, die Woche zu 7 Jahren gerechnet, geben 434 Jahre, alſo ungefähr 400 Jahre. Pſeudoeſra wählt gerade 400 Jahre, theils weil es ſeine Anſicht von der Weltdauer ſo mit ſich brachte, theils weil der Meſſias und ſeine Zeit ihm als ein freilich herrlicheres Nachbild Moſis und der moſaiſchen Zeit erſcheint. Wie das jüdiſche Volk 400 Jahre unter ägyptiſchem Drucke geſeufzt hatte, ſo werden die Gerechten unter dem Meſſias 400 Jahre lang glücklich ſein. Man führte als Beweisſtelle Pſ. 90, 15. an: Erfreue uns ſo lange, als du uns geplagt haſt. Vgl. Gfrörer a. a. O. II. S. 356. Der äthiop. Text bringt, den Gedanken unſerer Stelle chriſtianiſirend, die ἀνάστασις τῶν δικαίων hinein: **et laetificabit eos, qui resuscitabuntur:** ganz gegen das ächte **qui relicti sunt** des Lateiners und gegen den Zuſammenhang der eſchatologiſchen Vorſtellungen unſers Buchs, nach denen z. B. die zur Zeit des Meſſias noch lebenden Gerechten glücklicher ſein ſollen als die geſtorbenen C. 13, 31., was darin gegründet iſt, daß letztere an der Seligkeit im meſſianiſchen Reiche wegen der ihnen mangelnden Leiblichkeit nicht Theil nehmen. Dieſe Vorſtellung des Pſeudoeſra bekämpft Paulus bei den theſſalonicenſiſchen Chriſten 1 Theſſ. 4, 13 ff. Merkwürdig iſt, wie der Kirchenvater Ambroſius den urſprünglichen Text chriſtianiſirt, wenn er in ſeinem Comment. zu

V. 29. **Et erit post annos hos et morietur filius meus Christus et omnes, qui spiramentum habent homines** [a]).

Luc. 2, 21. unſere Stelle ſo citirt: **revelabitur enim filius meus Jesus cum eis, qui cum eo jucundabuntur, qui relicti sunt in annis quadringentis etc.** Um das 400jährige meſſian. Reich fortzuſchaffen, zieht er **judicabuntur** zu dem Vorhergehenden und lieſt nun natürlich **jucundabuntur**, das **in annis quadringentis** dagegen zieht er zu **relicti sunt** und verſteht darunter die letzten 400 Jahre vor Erſcheinung des Meſſias. Woher Fabricius ſein **judicabuntur** hat, weiß ich nicht; ich habe es in keiner Ausgabe des Ambroſius gefunden. Dieſe haben entweder **qui cum eo sunt et jucundabuntur**, oder **qui cum eo jucundabuntur**. Ambroſius kann es nicht geſchrieben haben, wenn er nicht zugleich das **sunt et** mitlas; denn ſonſt würde ja auch der Meſſias gerichtet ſein. Vielleicht hat es Fabricius aus dem latein. Texte des Eſra hineincorrigirt.

a) Die richtige Erklärung dieſer an ſich zweideutigen Worte ergiebt ſich ſogleich aus der Vergleichung von Dan. 9, 26. im Anfang, der hier faſt wörtlich wiedergegeben iſt. Am Ende der 62 Wochen oder 400 Jahre fällt der Meſſias ſammt Allen, die ihm anhängen, im Kampfe mit den Gottloſen. Ihre Macht iſt durch die Erſcheinung des Meſſias nur geſchwächt, nicht ausgerottet; gegen das Ende ſeiner Herrſchaft erhebt ſie ſich vielmehr in erneuerter und noch furchtbarerer Geſtalt. Aehnlich iſt die Darſtellung der johanneiſchen Apokalypſe von den Tagen des Gog und Magog am Ende des 1000jährigen Reichs Apok. 20, 7 ff. Ein bedeutender Unterſchied iſt aber in dem Erfolg des Kampfs. In unſerm Buche unterliegt der Meſſias, dort beſiegt er ſeinen Feind. — Daß der Meſſias und die Seinen keines natürlichen Todes ſterben, kann ſchon aus den Verſionen geſchloſſen werden; denn ſie kommen alle gleichzeitig um. Unwiderleglich iſt ihre gewaltſame Todesart in dem יִכָּרֵת des danieliſchen Grundtextes ausgeſprochen. — Der leidende und unterliegende Meſſias an unſerer Stelle kann aber nicht aus der ſonſt bekannten jüdiſchen Vorſtellung von einem doppelten Meſſias, einem Meſſias in Niedrigkeit aus dem Stamme Joſephs und einem zweiten Meſſias in Herrlichkeit aus dem Hauſe Davids, erklärt werden. Dieſe Vorſtellung iſt ſpätern Urſprungs und aus einer andern Auffaſſung unſerer danieliſchen Stelle und anderer verwandter Stellen gefloſſen: Pſeudoeſra kennt nur den einen Meſſias, den Löwen aus Juda, der anfangs Sieger, zuletzt beſiegt wird: bald nach ſeinem Tode beginnt die Ewigkeit. — Doch liegt in ſeinem Tode nicht das chriſtliche Element der Erlöſung und Verſöhnung: er ſtirbt nicht zum Heile Vieler, ſondern zur Verdammniß ſeiner Mörder. — **omnes qui spiramentum habent homines** könnte an ſich von allen dann lebenden Menſchen, nicht bloß von den Anhängern des Meſſias verſtanden werden und iſt wegen des **spiramentum** (Odem, ſchwerlich Begeiſterung) auch wohl vom Ueberſetzer ſo gemeint. Der äthiop. Text aber hat ein Wort, was beides, **spiramentum** und **spiritum**, bedeuten kann, und letztere Bedeutung entſpricht dem urſprünglichen Sinne der Stelle. Denn wäre ſchon

V. 30. Et convertetur a) saeculum in antiquum silentium diebus septem b) sicut in prioribus judiciis c), ita ut

---

hier eine totale Vernichtung aller Menſchen aus einer ähnlichen Urſache wie bei der Sündfluth ausgeſprochen, ſo hätten doch wohl aus derſelben Urſache alle lebendigen Weſen umkommen und ſtatt omnes — homines hätte omnia, quae spiramentum habent geſagt werden müſſen. Das Richtige wird auch hier durch Berückſichtigung des Daniel deutlich. Die fraglichen Worte: »Alle, die ſeinen (des Meſſias) Geiſt haben«, entſprechen dem danieliſchen ואין לו, d. i. nec erit, qui ejus (Messiae) est, oder, um mit der lateiniſchen Ueberſetzung V. 28. zu reden, nec erunt, qui cum eo sunt.

a) In dem Morde des Meſſias und ſeiner Anhänger hat die ſündige Welt die größtmöglichſte Frevelthat begangen und darum auch die größtmöglichſte Strafe verdient. Ein allgemeines Strafgericht beginnt, ſchrecklicher als die frühern: denn zur Zeit der Sündfluth oder der Erſcheinung des Meſſias wurden doch noch Einige gerettet. Jetzt kommt Alles um, das alte Chaos (antiquum silentium) kehrt wieder, kein Sünder bleibt am Leben (nemo derelinquitur).

b) dies septem die eine Woche Dan. 9, 27. Die Acte dieſer einen Woche ſind die Rückkehr der Welt ins Chaos, die allgemeine Todtenerweckung und das allgemeine Todtengericht, das von Gott ſelbſt mit der ſtrengſten Gerechtigkeit gehalten wird. An dieſem Tage ſcheint weder Sonne noch Mond noch Stern, es iſt weder Tag noch Nacht, weder Sommer noch Winter noch Herbſt, weder Kälte noch Hitze: kurz alle telluriſchen und kosmiſchen Functionen haben aufgehört, nur der Glanz der Herrlichkeit Gottes erleuchtet die Scene. — Die Länge dieſer Zeit wird von dem äthiop. Text Cap. 6, 16. auf 700 Jahre beſtimmt; jeder von den 7 Tagen dauert nach ihm alſo 100 Jahre. Richtiger beſtimmt der Lateiner die Zeitdauer zu einer Jahrwoche, oder nach dieſem apokalyptiſchen Stil zu einem Jahrhundert. Haec futura sunt, ſagt er, necessario et numerus eorum omnium est hebdomada annorum. Es iſt das 5te Jahrhundert des letzten oder 12ten Welttheils. Ebenſo beſtimmt Henoch Cap. 92, 16. die Zeit des Endgerichts und der damit zuſammenhängenden Acte auf 100 Jahre. Unmittelbar nach dem allgemeinen Todten- oder vielmehr Weltgerichte — denn auch die höhern Geiſter werden dann mitgerichtet — beginnt mit Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde die künftige Welt oder die Ewigkeit: Cap. 7, 12. Dies autem judicii erit finis mundi hujus et initium mundi futuri, in quo mortalitas deficiet, et surget immortalitas. Dieſelbe Folge der einzelnen Acte hat auch das Buch Henoch a. a. O. und die kanoniſche Apokalypſe Cap. 20, 11—21, 1.

c) sicut in prioribus judiciis vgl. Dan. 9, 26. בשטף und V. 27. Ende. Da hier der Untergang des geſammten Menſchengeſchlechts und alles endlichen Lebens auf ein göttliches Strafgericht zurückgeführt wird, ſo iſt deutlich, daß dieſer Untergang von dem Untergange des Meſſias und aller derer, qui spiramentum habent, unterſchieden werden muß: denn weder

nemo derelinquatur. V. 31. Et erit post dies septem a) et excitabitur quod nondum vigilat saeculum et moriatur corruptum. V. 32. Et terra reddet b), quae in ea dormiunt, et pulvis, qui in eo silentio habitant et promptuaria reddent, quae iis commendatae sunt animae etc.

II. Das Testamentum Levi.

Die Teſtamente der 12 Patriarchen, von denen unſer Teſtament Levi ein Bruchſtück iſt, finden ſich abgedruckt Fabric. Cod. pseudep. V. T. S. 519 ff. Wir ſetzen als erwieſen voraus, daß ſie von einem Judenchriſten im Anfang des 2ten Jahrh. n. Ch. geſchrieben ſind. Vgl. Nitzsch de testamentis duodecim Patriarcharum, libro V. T. pseudepigrapho. Wittenb. 1810. 4. und Lücke a. a. O. S. 123.

Wir theilen jetzt einige Stellen aus dem Teſtamente Levi mit, die für die Geſchichte der Auslegung der daniëliſchen Stelle wie des Henoch von dem größten Intereſſe ſind, um ſo mehr, als ihr Verfaſſer eine 400jährige Dauer des meſſian. Reichs, an deſſen Ende der Meſſias mit den Seinen fällt, vom chriſtl. Standpunkte natürlich leugnen mußte. Wir werden ſie zunächſt, ſo viel es nöthig ſcheint, commentiren und am Ende die gewonnenen Reſultate kurz zuſammenſtellen und mit den frühern vergleichen.

Cap. **XVI.** *Καὶ νῦν ἔγνων ἐν βιβλίῳ Ἐνὼχ* a), *ὅτι ἑβδομή-*

---

der Meſſias, noch die übrigen Gerechten können ein Gegenſtand des göttlichen Zorns ſein. Und dieſe Obſervation iſt eine neue Beſtätigung für unſere Auslegung zu dem vorhergehenden Verſe.

a) Nach der einen Jahrwoche oder den 100 Jahren entſteht die neue Welt und mit ihr verſchwindet die alte und vergängliche. Den Anfang und Uebergang zur neuen doch ſo, daß ſie noch zur alten gehört, bildet die Auferweckung der Todten, von der im folgenden Verſe die Rede iſt, ſammt dem Todtengerichte.

b) Vgl. Dan. 12, 1 ff. Die folgenden Verſe haben wir weder abdrucken laſſen, noch erörtert, weil ſie keine Schwierigkeit haben.

a) Es fragt ſich, welche Stelle aus dem Henoch der Verfaſſer hier vor Augen hatte. Der 70 Wochen gedenkt Henoch nirgends. An ſeine 70 Geneκοντα ἑβδομάδας a) πλανηθήσεσθε καὶ τὴν ἱερωσύνην βεβηλώσετε καὶ τὰς θυσίας μιανεῖτε καὶ τὸν νόμον ἀφανίσετε καὶ λόγους προφητῶν ἐξουδενώσετε, ἐν διαστροφῇ διώξετε ἄνδρας δικαίους καὶ εὐσεβεῖς μισήσετε, ἀληθινῶν λόγους βδελύξεσθε καὶ ἄνδρα b) ἀνακαινοποιοῦντα τὸν νόμον c) ἐν δυνάμει ὑψίστου πλάνον d) προςαγορεύσετε καὶ τέλος, ὡς νομίζετε, ἀποκτενεῖτε αὐτὸν, οὐκ εἰδότες αὐτοῦ τὸ ἀνάστημα, τὸ ἀθῶον αἷμα ἐν κακίᾳ ἐπὶ κεφαλῆς ὑμῶν ἀναδεχόμενοι e). Καὶ δι᾽ αὐτὸν ἔσονται τὰ ἅγια ὑμῶν ἔρημα ἕως ἐδάφους μεμιαμμένα f)· καὶ οὐκ ἔσται τόπος ὑμῶν καθαρὸς, ἀλλ᾽ ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἔσεσθε εἰς κατάραν καὶ εἰς διασκορπισμὸν, ἕως αὐτὸς πάλιν ἐπισκέψεται καὶ οἰκτειρήσας προςδέξεται ὑμᾶς ἐν πίστει καὶ ὕδατι.

Cap. XVII. Καὶ ὅτι ἠκούσατε περὶ τῶν ο᾽ ἑβδομάδων, ἀκούσατε περὶ τῆς ἱερωσύνης. Καθ᾽ ἕκαστον γὰρ Ἰωβη-

---

rationen darf man aber nicht denken. Denn dieſe umfaſſen einen Zeitraum von 7000 Jahren, während unſere 70 Wochen, wie wir gleich ſehen werden, nur einen Zeitraum von 700 Jahren umfaſſen. Was jener aus dem Henoch gelernt hat, iſt dieſes, daß zwiſchen der Zerſtörung Jeruſalems durch die Babylonier bis zur Erſcheinung des Meſſias 700 Jahre verfloſſen ſeien und daß die 70 Wochen des Daniel von dieſer Zeit zu deuten ſeien. Dieſe Erkenntniß fand er in dem henochiſchen Orakel von den 10 Wochen Cap. 92, 12. und in dieſem Verſe iſt allerdings von einer ſolchen 700jährigen Friſt die Rede ſ. S 172. — Der allgemeine Charakter dieſer Zwiſchenzeit iſt auch dort ſo, nur kürzer geſchildert: was er aber von den Schickſalen des Meſſias im Einzelnen ſagt, iſt Zuſatz des chriſtlichen Verfaſſers. Aus der Erwähnung des Buchs Henoch können wir zweierlei ſchließen, einmal, daß dieſes damals in bedeutendem Anſehn ſtand, und dann, daß man ſeine Zeitrechnung in die beſtimmteſte Beziehung zur danieliſchen ſetzte, was wir oben ſchon wegen ihrer innern Beſchaffenheit haben behaupten müſſen.

a) Die 70 Wochen werden jede Woche zu 10 Jahren, von der Zerſtörung Jeruſalems durch die Babylonier bis zur Taufe oder vielleicht bis zum Tode des Meſſias Jeſus gerechnet. Vgl. unten S. 250 ff. Wären ſie nach dem Buche Henoch berechnet, ſo würden ſie 7000 Jahre geben.

b) Der Meſſias. Seine Schickſale, Tod, Dan. 9, 25., Auferſtehung (ἀνάστημα) u. ſ. w. ſind nach dem hiſtoriſchen Bilde des Meſſias Jeſus geſchildert und verrathen die chriſtliche Hand.

c) νόμον πληρῶσαι Mtath. 5, 17.

d) Luc. 23, 2. 5. Matth. 27, 63.

e) Matth. 27, 25.

f) Zerſtörung des Tempels durch Titus.

λαίου a) ἔσται ἱερωσύνη. Καὶ ἐν τῷ πρώτῳ Ἰωβηλαίῳ ὁ πρῶτος χριόμενος b) μέγας ἔσται καὶ λαλήσει θεῷ ὡς πατρὶ καὶ ἡ ἱερωσύνη αὐτοῦ πλήρης μετὰ φόβου κυρίου καὶ ἐν ἡμέρᾳ χαρᾶς αὐτοῦ ἐπὶ σωτηρίᾳ κόσμου c) αὐτὸς ἀναστήσεται d). Ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἰωβηλαίῳ χριόμενος e) ἐν πένθει ἀγαπητῶν f) συλληφθήσεται καὶ ἔσται ἡ ἱερωσύνη αὐτοῦ τιμία καὶ παρὰ πᾶσι δοξασθήσεται. Ὁ δὲ τρίτος ἱερεὺς g) λύπῃ παραληφθήσεται. Ὁ δὲ τέταρτος ἐν ὀδύναις ἔσται· ὅτι προσθήσει ἐπ' αὐτῷ ἡ ἀδικία εἰς πλῆθος, καὶ πᾶς Ἰσραὴλ μισήσουσιν ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ. Ὁ πέμπτος ἐν σκότει παραληφθήσεται ὡσαύτως καὶ ὁ ἕκτος καὶ ὁ ἕβδομος. Ἐν δὲ τῷ ἑβδόμῳ ἔσται μιασμὸς h), ὃν οὐ δύναμαι εἰπεῖν ἐνώπιον καὶ ἀνθρώπων·

---

a) Wenn jede Jahrwoche 10 gewöhnliche Jahre macht, ſo iſt jedes Jubeljahr gleich 100 Jahren. Die 7 Jubeljahre geben daher ebenfalls 700 Jahre und ſind ebenfalls von der Zerſtörung Jeruſalems durch Nebukadnezar bis zur Erſcheinung des Meſſias zu berechnen. Den 7 Jubeljahren liegen die 7 Wochen des Daniel zum Grunde, die unſerm Verfaſſer dieſelbe Zeit wie die 70 Wochen beſchreiben; denn auch ſie ſcheinen bis zum Meſſias Nagid hinaufzureichen, Dan. 9, 25. — Weil aber nach ſeiner Meinung von Jubeljahren die Rede iſt, ſo ſoll in dieſer Zeitbeſtimmung die Geſchichte des jüdiſchen Volks nach ihren Prieſtern bis zu dem Hohenprieſter ohne Nachfolger Jeſus Chriſtus hin gezeichnet ſein. Denn ein jedes Jubeljahr war den Juden in religiöſer Beziehung beſonders wichtig.

b) Der erſte Geſalbte des erſten Jahrhunderts nach der Zerſtörung Jeruſalems durch Nebukadnezar iſt der gefeierte Prophet Daniel.

c) in den Tagen Jeſu.

d) Dan. 12, 13. vgl. Matth. 27, 52.

e) Eſra, derſelbe, durch den in dieſer Zeit den Juden nach Henoch 92, 12. ſiebenfältige Weisheit zu Theil wird.

f) Das babyl. Exil.

g) Der dritte, vierte, fünfte, ſechste und ſiebente Prieſter bezeichnen keine einzelnen Individuen — denn kein Prieſter verwaltete, wie dann aus dem Texte folgen würde, ſein Amt ein ganzes Jubiläum oder 100 Jahre — ſondern ſie ſtehen, wie auch ſonſt deutlich iſt, collectiviſch, gleichbedeutend mit »dem Prieſterthum des 3ten, 4ten ꝛc. Jahrhunderts.« In dieſen Jubiläen ragt kein einzelnes Individuum der Prieſterſchaft mehr ſo hervor, wie Daniel und Eſra; darum verdient es auch keiner beſondern Erwähnung. Die Sünde und das Verderben ſteigern ſich progreſſive, bis ſie in dem 7ten und letzten Jubiläum vor der Ankunft des Erlöſers in der furchtbarſten Geſtalt daſtehen.

h) שקוץ Dan. 9, 27.

ὅτι αὐτοὶ γνώσονται a) οἱ ποιοῦντες αὐτά. Διὰ τοῦτο ἐν αἰχμαλωσίᾳ καὶ ἐν προνομῇ ἔσονται, καὶ ἡ γῆ καὶ ἡ ὕπαρξις αὐτῶν ἀφανισθήσεται. Καὶ ἐν πέμπτῃ ἑβδομάδι b) ἐπιστρέψουσιν εἰς γῆν ἐρημώσεως καὶ ἀνακαινοποιήσουσιν οἶκον κυρίω. Ἐν δὲ τῷ ἑβδόμῳ ἑβδοματικῷ c) ἥξουσιν ἱερεῖς

---

a) ותדע ותשכיל Dan 9, 25. Das Bild des damaligen Schriftgelehrten Röm. 2, 18.

b) Wohl zu beachten iſt, daß hier von einer fünften ἑβδομάς, keinem ἰωβηλαῖον die Rede iſt. Es wird mit dieſem Ausdrucke auf die 70 Wochen von Cap. 16. zurückgeſehen. Hier läßt ſich ſchlagend nachweiſen, daß eine jede unſerer Wochen einen Zeitraum von 10 Jahren umfaßt. Der terminus a quo der 70 Wochen iſt die Zerſtörung Jeruſalems durch Nebukadnezar. Rechnen wir nun die Woche, wie jetzt gewöhnlich geſchieht, zu 7 Jahren, ſo müßten die Juden ſchon nach 35 Jahren aus dem Exil zurückgekehrt ſein. Berechnen wir ſie dagegen zu 10 Jahren, ſo geben 5 Wochen gerade 50 Jahre, alſo das Jahr, in dem nach der gewöhnlichen Annahme ein Theil der Juden unter Cyrus in ihre Heimath zurückzog und den Tempel zu bauen anfing. Unſer Verfaſſer zählt daher wie das Buch Sohar, vgl. S. 76., und das Buch Henoch die 70 Jahre des Exils von der Zerſtörung des erſten Tempels bis zu dem völligen Aufbau des zweiten Tempels unter Darius. Allein es iſt auffallend, daß erſt hier dieſer Zurückführung aus dem Exil und des Tempelbaus Erwähnung geſchieht und das in Verbindung mit der Erwähnung von der Zerſtreuung des jüdiſchen Volks durch Titus: jenes Datum gehörte ja eigentlich in die Zeit des erſten Jubiläums. Wenn wir nun keine Trajection der Worte annehmen wollen, wogegen der ganze Context ſtreitet, ſo müßten wir wegen ihrer Stellung bei unſerm Verfaſſer die Meinung vorausſetzen, daß ſeine Hoffnung, ſeine zerſtreuten Volksgenoſſen würden nach Anſchluß an den chriſtlichen Glauben ſich wieder in Jeruſalem ſammeln und den zerſtörten Tempel wieder aufbauen, ſich zum zweiten Male wieder in 50 Jahren, von dem Jahre der Zerſtörung an gerechnet, alſo 120 n. Ch., realiſiren ſolle. Wenigſtens ſetzt Henoch, dem unſer Verfaſſer folgt, dieſe Facta ebenfalls in die erſte große Woche des Meſſias Cap. 92, 14., wenn er gleich ihren Termin innerhalb dieſer Woche unbeſtimmt läßt. Dieſe Annahme ſtimmt ferner zu der Anſicht der Juden damaliger Zeit, daß die Zukunft das Nachbild der Vergangenheit ſei und nichts Neues unter der Sonne geſchehe, vgl. Gfrörer a. a. O. II, S. 321 ff. Iſt die Vorausſetzung richtig, ſo würden wir hier einen ſichern Beweis dafür haben, daß unſer Buch gleich nach dem Anfange des 2ten Jahrh. n. Ch. geſchrieben ſei.

c) ἑβδοματικόν sc. ἔτος = ἰωβηλαῖον oder einem Jahrhundert. Vgl. die anni sabbatici des Pſeudoeſra. S. 217. Ganz verfehlt iſt die Ueberſetzung beim Fabric. hebdomada.

ειδωλολατροῦντες, μάχιμοι, φιλάργυροι, ὑπερήφανοι, ἄνομοι, ἀσελγεῖς, παιϑοφθόροι, κτηνοφθόροι.

Cap. XVIII. Καὶ μετὰ τὸ γενέσθαι τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν παρὰ κυρίου τῇ ἱερατείᾳ a), τότε ἐγερεῖ κύριος ἱερέα καινὸν, ᾧ πάντες οἱ λόγοι κυρίου ἀποκαλυφθήσονται. Καὶ αὐτὸς ποιήσει κρίσιν ἀληθείας ἐπὶ τῆς γῆς ἐν πλήθει ἡμερῶν b), καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτοῦ c) ἐν οὐρανῷ ὡς βασιλέως, φωτίζον φῶς γνώσεως ἐν ἡλίῳ ἡμέρας καὶ μεγαλυνθήσεται ἐν τῇ οἰκουμένῃ ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ κ. τ. λ.

Ziehen wir jetzt eine kurze Parallele zwiſchen den Büchern Henoch, 4 Eſra und den Teſtamenten der 12 Patriarchen, ſo ſind ſie ſich alle drei darin gleich, daß ſie ſich in ihrer Chronologie an das danielſche Orakel von den 70 Wochen anſchließen. Am älteſten und Original in der Benutzung des Daniel iſt Henoch, als ſelbſtſtändiger, den Henoch aber, wie es ſcheint, hie und da benutzender Bearbeiter des Daniel tritt der falſche Eſra auf; durchaus abhängig vom Henoch dagegen erſcheint der Verfaſſer der Teſtamente, nur daß er Einzelnes näher und vielleicht auch anders beſtimmt und ſeinen Meſſias von Jeſus deutet. Alle drei kommen darin überein, daß ſie den Zeitraum von der Zerſtörung Jeruſalems durch Nebukadnezar bis zur Erſcheinung des Meſſias auf 700 Jahre, die 7 Wochen des Daniel Dan. 9, 25. beſtimmen. Dieſer Anſicht zufolge berechnet Henoch die ganze Weltdauer zu 7000 Jahren, wie er es ausdrückt, zu 70 Generationen (die 70 Wochen des Daniel), von denen jede Generation

---

c) Der Dativ drückt die Strafe aus, die die gottloſen Prieſter zahlen müſſen; ſie beſteht in ihrem prieſterlichen Amt. Weil ſie nicht taugen, ſo nimmt ihnen Gott dieſes und überträgt es einem neuen vollkommnen Prieſter, ſeinem Sohne Jeſus. Die Lesart ἐκλείψει ἡ ἱερωσύνη ſtatt τῇ ἱερατείᾳ iſt eine brauchbare Gloſſe. Vgl. Dan. 9, 27.

d) Vgl. Dan. 9, 25 Ende. Unſer Verfaſſer unterſcheidet ſich in der Auffaſſung dieſer Worte vom Pſeudoeſra VII. 28. S. 223. dadurch, daß er die 62 Wochen von gewöhnlichen Wochen (ἐν πλήθει ἡμερῶν) verſteht. Hätte er ſie von Jahrwochen verſtanden, ſo würde auch er eine 400jährige Herrſchaft des Meſſias erhalten haben und an deren Ende den Tod des Meſſias. Zu dieſem Mißgriff konnte er als Chriſt nicht kommen.

e) Matth. 2, 1 ff.

100 Jahre, oder zu 10 Wochen, von denen jede Woche 700 Jahre dauert. 1400 Jahre rechnet er von Adam bis zur Sündfluth, 1400 Jahre bis zur Gebung des Geſetzes, 2100 Jahre unter dem Geſetze, 2000 Jahre herrſcht der Meſſias, 100 Jahre endlich kommen auf das Endgericht und die damit verbundenen Acte, ſo daß die Zeit vor der Sündfluth bis zum Endgerichte gerade 5500 Jahre, die Zeit von der Sündfluth aber zuſammengerechnet mit der des Endgerichts gerade 1500 Jahre mißt. Vgl. S. 172. Ihm folgt im Ganzen a) der Verfaſſer der Teſtamente; nur daß er den 700jährigen Zeitraum vom babyl. Exil bis zur Erſcheinung Jeſu näher beſtimmt und ihn nicht bloß in den 7 Wochen, ſeinen 7 Jubiläen, ſondern auch in den 70 Wochen des Daniel wiederfindet. Eben ſo ſetzt er auch die ihm zukünftige Wiedererbauung des von den Römern zerſtörten Tempels ganz beſtimmt 120 n. Ch. Pſeudoeſra endlich hat 6000 Weltjahre und 12 Welttheile, von denen jeder 500 Jahre beträgt. Am Ende des 11ten Welttheils oder 5500 erſcheint der Meſſias und herrſcht 400 Jahre über die Seinen. Am Ende der 400 Jahre wird der Meſſias mit ſeinen Anhängern von ſeinen Feinden getödtet Dan. 9, 26. Die letzten 100 Jahre erfüllen die Acte des Weltendes, die Vernichtung der Gottloſen, die Rückkehr der Welt ins Chaos, die Todtenerweckung, das allgemeine Gericht. Mit dieſem beginnt die zweite Welt oder die Ewigkeit. — Eſra allein hat einen Meſſias, der freilich einige Jahrhunderte lang ein mächtiger und gerechter Herrſcher, doch am Ende den Streichen ſeiner Feinde erliegt, Henoch kennt in ihm nur den Sieger und Ueberwinder aller ſeiner Feinde und aller Gottloſen, den danieliſchen Menſchenſohn, der Verfaſſer der Teſtamente endlich hat den chriſtlichen Meſſias, der durch Leiden ſiegt und ſein Reich baut, und ſpäter in Herrlichkeit wiederkehrt, um ſein Reich zu vollenden.

---

a) Ueber ſeine 7000jährige Weltdauer vgl. **Testam. Benjamin.** Cap. 7. und dazu S. 167. Die Sündfluth ſetzt er jedoch ſchon ins Jahr 1000. Ob er in Abtheilung der übrigen Perioden ſich mehr an das Buch Henoch angeſchloſſen habe, darüber liegen keine Zeugniſſe vor. Ueber die 7te henochiſche Woche allein hat er, wie oben angezeigt, ſeine Anſicht beſonders mitgetheilt.

Druckfehler und Zuſätze.

Seite 18.	Zeile 7.	ſt. Schott l. Scholl.
— 19.	— 14.	ſt. מִבָא l. מִצָּא.
— 21.	— 30.	ſt. Johu l. Jehu.
— 23.	— 27.	ſt. Nachtheil l. Vortheil.
— 34.	— 25.	ſt. er l. ſie.
— 61.	— 35.	ſt. im l. ein.
— 64.	— 9.	ſt. ἀντικράσιν l. ἀντίφρασιν.
— 70.	— 30.	ſt. ein leerer l. »ein an Thatſachen leerer.« Denn der Zeit nach dehnt Bertholdt die fragliche Periode wirklich bis Epiphanes aus.
— 80.	— 27.	ſt. ihnen getrennt l. ihm gekannt.
— 102.	— 9.	hinter »Wochen« l. u. 62 Wochen.
— 120.	— 22.	hinter 1 Macc. 1, 10. l. vgl. 1 Macc. 2, 48.
— 129.	— 7.	ſt. τούτῳ l. τόπῳ.
— 159.	— 2.	ſt. Ἰουδαίου l. Ἰουδαῖοι.
— 164.	— 29.	ſt. S. 185 ff. l. S. 153 ff.
— 216.	— 20.	ſt. S. 206. l. II. S. 206.

Gedruckt bei Friedrich Ernſt Huth.